



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
Main Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2014

Göttliche Körper – Göttliche Gefühle: Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?

Edited by: Wagner, Andreas

Abstract: Die Frage, was in der Religionswelt des Alten Orients ein Gott, eine Göttin bzw. was das Göttliche ist, wird in der Forschung der letzten Jahre verstärkt diskutiert. Antworten auf diese Frage werden in diesem Band ausgehend von der Analyse der Phänomene des Anthropomorphismus und des Anthropopathismus gesucht. Der einleitende Beitrag des Herausgebers bringt den Anthropomorphismus und den Anthropopathismus ins Gespräch mit Erkenntnissen der historischen Anthropologie und zeigt auf, dass diese Phänomene ebenso Kulturspezifika und Entwicklungen unterworfen sind wie die Auffassungen über den menschlichen Körper und die menschlichen Emotionen. Die weiteren Beiträge erörtern die Entstehung des Anthropomorphismus im Feld der Religionen überhaupt und untersuchen die Anthropomorphismen in der altorientalisch-alttestamentlichen Götter- und Gotteswelt religionsvergleichend, wobei teils grundlegende Entwürfe vorgelegt werden. Im letzten Teil des Bandes werden die Emotionen des alttestamentlichen Gottes thematisiert und ein erster Vergleich mit modernen Gefühlskonzeptionen gezogen.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-134551>

Edited Scientific Work

Published Version

Originally published at:

Göttliche Körper – Göttliche Gefühle: Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament? Edited by: Wagner, Andreas (2014). Fribourg / Göttingen: Academic Press / Vandenhoeck Ruprecht.

Wagner (Hg.) Göttliche Körper – Göttliche Gefühle

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Begründet von Othmar Keel

Im Auftrag der Stiftung BIBEL+ORIENT

in Zusammenarbeit mit
dem Departement für Biblische Studien der Universität Freiburg Schweiz,
dem Ägyptologischen Seminar der Universität Basel,
dem Institut für Archäologie, Abteilung Vorderasiatische Archäologie,
der Universität Bern,
dem Institut romand des sciences bibliques der Universität Lausanne,
dem Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Zürich und
der Schweizerischen Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft

herausgegeben von
Susanne Bickel, Thomas C. Römer, Daniel Schwemer und
Christoph Uehlinger

Herausgeber

Andreas Wagner (1963) studierte 1983–1990 Evangelische Theologie in Mainz und Heidelberg sowie Deutsche Philologie, Musikwissenschaft und Musik in Mainz. 1995 Promotion zum Dr. theol., 2002 Habilitation (Altes Testament) in Mainz. Nach Privatdozenturen in Mainz und Heidelberg 2008 Projektleiter am Institut für Theologie und Sozialethik der TU Darmstadt, seit 2009 Prof. für Altes Testament an der Universität Bern. Hauptarbeitsgebiete: Anthropologie und Religionsgeschichte des Alten Israel, Prophetie, Psalmen, Literatur und Theologie des Alten Testaments, Exegetische Methodologie und Hebräische Philologie. Publikationen u.a.: Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament. Untersuchungen an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik (BZAW 253; Berlin/New York 1997); Prophetie als Theologie. Die *so spricht Jahwe*-Formeln und ihr Beitrag für das Grundverständnis alttestamentlicher Prophetie (FRLANT 207; Göttingen 2004); Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien (KUSATU 7; Kamen (2006) ²2011; Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes (Gütersloh 2010).

Andreas Wagner (Hg.)

Göttliche Körper – Göttliche Gefühle

Was leisten anthropomorphe und
anthropopathische Götterkonzepte
im Alten Orient und im Alten Testament?

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Publiziert mit freundlicher Unterstützung
der Schweizerischen Akademie
der Geistes- und Sozialwissenschaften

Gesamtkatalog auf Internet:

Academic Press Fribourg: www.paulusedition.ch
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: www.v-r.de

Text und Abbildungen wurden vom Herausgeber
als formatierte PDF-Daten zur Verfügung gestellt.

© 2014 by Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

ISBN: 978-3-7278-1761-8 (Academic Press Fribourg)
ISBN: 978-3-525-54395-5 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Jörg Jeremias gewidmet

Vorwort

Die Beiträge des vorliegenden Bandes gehen zurück auf das Internationale Symposium *Göttliche Körper – Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und Alten Testament?* Es fand im Rahmen des an der Ruprecht-Karls Universität Heidelberg begonnenen und an der TU Darmstadt ausgeführten DFG-Projektes *Stabilitas dei – Die Gestaltbeständigkeit des alttestamentlichen Gottes im Vergleich mit außeraltestamentlichen Göttern* (2008–2013, Projektleitung: A.Wagner) statt und wurde durch einzelne weitere Beiträge ergänzt.

Herzlichen Dank möchte ich zunächst den Beitragenden sagen! Die Publikation und das Symposium wurden unterstützt von der Ev. Kirche in Hessen und Nassau (EKHN), der Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck (EKKW), der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), der Ev. Landeskirche der Pfalz (Prot. Landeskirche), Dart-Consulting und der UniBern Forschungsstiftung, auch dafür sei gedankt. Ebenso bedanken möchte ich mich bei den Herausgebern von Orbis Biblicus et Orientalis (OBO), insbesondere Christoph Uehlinger, der den Drucklegungsprozess mit vielen hilfreichen Ratschlägen begleitet hat. Gedankt sei auch Marcia Bodenmann und Maurice Greder für viele technische Hinweise. Nicht zuletzt danke ich für Korrekturlesearbeiten Daniel Benz und Janine Liechti. Und ganz besonders bin ich Katrin Müller dankbar, dass sie den Redaktionsprozess in Händen gehalten und die Drucklegung so gut befördert hat!

Das Buch ist Prof. em. Dr. Jörg Jeremias gewidmet, dem ich für so viel Zuspruch nach dem Tode von Prof. Dr. Diethelm Michel und für seine Hinweise und Unterstützung bei den Anthropologieprojekten zu tiefem Dank verpflichtet bin.

Bern, im September 2014

Andreas Wagner

Inhalt

Andreas Wagner

Menschenkörper – Gotteskörper

Zur Einführung 1

Körperkonzepte und Körper Gottes

Ina Wunn

Die Entstehung der Götter 31

Körper Gottes im Alten Orient

Astrid Nunn

Mesopotamische Götter und ihr Körper in den Bildern 51

Peter Machinist

Anthropomorphism in Mesopotamian Religion 67

Beate Pongratz-Leisten

Entwurf zu einer Handlungstheorie des altorientalischen
Polytheismus 101

Mark S. Smith

Ugaritic Anthropomorphism, Theomorphism, Theriomorphism 117

Herbert Niehr

Körper des Königs und Körper der Götter in Ugarit 141

Körper Gottes und Emotionen im Alten Testament

Christl M. Maier

Körperliche und emotionale Aspekte JHWHs aus
der Genderperspektive 171

Melanie Köhlmoos

„Denn ich, JHWH, bin ein eifersüchtiger Gott“
Gottes Gefühle im Alten Testament 191

Katrin Müller

Lieben ist nicht gleich lieben

Zur kognitiven Konzeption von Liebe im Hebräischen 219

Literaturverzeichnis 239

Stellenregister 267

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 275

Menschenkörper – Gotteskörper

Zur Einführung

Andreas Wagner

1. KÖRPER ALS THEMA DER ANTHROPOLOGIE

1.1 Anthropologische Forschungen in den Geistes- und Kulturwissenschaften haben in den letzten Jahrzehnten Konjunktur. Die großen Auf- und Umbrüche in der europäisch geprägten Welt gehen seit Jahrhunderten mit dem Neuentwurf von „Menschenbildern“ einher, mindestens seit der Renaissance, in der der Mensch selbst in den Vordergrund der meisten Weltverständnisse gerückt ist.¹ Und besondere Konjunktur haben „Anthropologien“, seit zu Beginn des letzten Jahrhunderts *essentials* der Weltorientierung (Neuaufbrüche in der Physik, neue politische Weltbilder, neue Weltordnungen durch und nach dem 1. Weltkrieg u.a.m.) weggefallen sind.² Das hat sich in 30–40 Jahres-Abständen als Puls der Neuzeit fortgesetzt: Neuaufbrüche nach dem 2. Weltkrieg, in der 1968er Zeit³, um die Jahrtausendwende vom 20. zum 21. Jahrhundert. Alle diese Pulsschlagzeiten sind mit neuen „anthropologischen Aufbrüchen“⁴ verbunden.

Was bei der Frage nach dem Menschen jeweils anders gesehen wurde, war zwar sehr verschieden, betraf aber in der Regel seine geistigen Fähigkeiten oder seine Stellung in der Welt, seine Aufgaben, sein Selbstverständnis u.ä. Am besten geben dies die vielen lateinischen Begriffsbildungen wieder, in denen das jeweils fokussierte Spezifikum des Menschen gefasst wird: Um den Menschen vom Tier zu unterscheiden, wird er häufig als *Homo habilis* verstanden, als *Homo sapiens*, auch als *Homo creator*, der eigenständig Dinge schaffen kann, als *Homo symbolicus/grammaticus/loquens/pictor*, der sprachliche und kulturelle Systeme zu entwerfen in der Lage ist; der Mensch hat die Fähigkeit, über sich selbst nachzudenken, ist also *Homo excentricus*. Er spielt (*Homo ludens*), lacht (*Homo ridens*), leidet (*Homo patiens*), ist manchmal unwissend (*Homo insipiens*), geschwät-

¹ Vgl. E. GARIN, *Der Mensch der Renaissance* (L'uomo del Rinascimento), Frankfurt a.M. 1990.

² Die Umbrüche in Kunst, Literatur und Musik um den ersten Weltkrieg sind augenfällig, in der Philosophie werden explizite anthropologische Studien vorgelegt, vgl. etwa die Arbeiten von Max Scheler (1874–1928), Helmuth Plessner (1892–1985), Arnold Gehlen (1904–1976) und Ernst Cassirer (1874–1945).

³ H.-G. GADAMER / P. VOGLER (Hg.), *Neue Anthropologie*. 7 Bde., Stuttgart 1972–1975.

⁴ Diese Beobachtung hat auch zum Titel des nachfolgend genannten Sammelbandes geführt: A. WAGNER (Hg.), *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie* (FRLANT 232), Göttingen 2009.

zig (Homo loquax). Von anderer Seite her werden seine Fähigkeiten und sozialen Verankerungen und Aufgaben herausgestellt: Der Mensch ist Homo faber, Homo laborans, Homo oeconomicus, Homo politicus und Homo sociologicus. Und er ist auch ein Homo metaphysicus und ein Homo religiosus.

1.2 Die Sichtweise auf den Menschen kann also sehr unterschiedlich sein, die „Wesensbestimmung“ sehr verschieden vorgenommen werden. Aber der Körper? Die Emotionen? Sind beides nicht die immer gleichen und gleichbleibenden Grundlagen der unterschiedlich vorgenommenen Bestimmungen? Und geradezu Aspekte des Menschseins, die den Menschen doch eher mit anderen körperhaften und Emotionen besitzenden Lebewesen verbinden?

Es ist nun eine wesentlich jüngere Entwicklung, Körper und Emotion zum Gegenstand „anthropologischer“ Forschungen gemacht zu haben. Wie bei vielen Entwicklungen gibt es Anfänge, die weiter vorausliegen, aber meistens wird das Aufkommen der Fragestellungen zum „Körper“ als Gegenstand der geschichtlichen Forschungen im engeren Sinn in den bzw. um die 1980er Jahre gesehen. Ph. Sarasin verbindet das Entstehen dieser neuen Körperforschung mit drei Quellpunkten, die die Körpergeschichte inspiriert haben:

„[...] im Zuge [i] der ‚anti-essentialistischen‘ feminist. Theorie (Geschlechtergeschichte), [ii] des franz. Poststrukturalismus und [iii] der neohistorist. Kulturgeschichte, geriet der Körper selbst unter Historizitätsverdacht: Er erschien nicht länger als vor jeder Geschichte gegeben, sondern auch abgesehen von seiner biolog. Evolution als Produkt der hist. Entwicklung.“⁵

Dabei geht es beim Stichwort Körper nicht um organische Beschaffenheiten, die Gegenstand einer medizinisch-naturwissenschaftlichen Anthropologie sind, sondern es geht um das kulturelle und individuelle Verständnis und Selbstverständnis von Körper, es geht um die Genderaspekte, bei denen es viele kulturelle Bedingtheiten gibt, es geht um die Frage, wie Körperideale beschaffen sind, welche Bezüge dem Körper zu anderen Aspekten des Menschseins gegeben werden, wie das Verhältnis von Körper Ganzheit und Körperteilen ist u.a.m.

Der Körper als Produkt von Kultur und Geschichte ist also einerseits je nach Kultur und ihrer Fassung und Prägung dessen, was sie Körper nennt, wie sie ihn definiert, betrachtet, bewertet, mit ästhetischen Kategorien versteht usw., nur kulturspezifisch zu beschreiben; wir können keine einer Kultur vorausliegende Körper-Essenz mehr annehmen, sondern müssen den Körper als kulturellen Körper verstehen und beschreiben. Und andererseits,

⁵ Ph. SARASIN, Art. Körpergeschichte, in: Historisches Lexikon der Schweiz Bd. 7 (2008), 412–413, hier: 412.

da sich dieses Verständnis innerhalb und zwischen Kulturen ändert, ist es auch möglich, einer Geschichte dieser Veränderungen, einer *Körpergeschichte* nachzugehen.

1.3 Mit Sarasin sind vor allem drei Bereiche zu nennen, die als Hauptlinien der „Körpergeschichte“ gelten können:

1.3.1 Der erste ist der metaphorische Bereich, in dem Körper und Körperteile als Bedeutungsträger erscheinen; häufig geht es dabei um Analogien von anatomischer und gesellschaftlicher Ordnung u.ä.

Für diesen Fragebereich der Körpergeschichte gibt es eine lange Tradition der Anwendung, nicht zuletzt aus der europäischen Tradition, wenn Körperteile/Körperbereiche bestimmten gesellschaftlichen Strukturen und Bereichen zugeordnet werden. Eines der bekanntesten Beispiele dürfte sein, dass Plato in seiner *Politeia* den Staat im Bild des Körpers entwirft.

Der von den Philosophen gelenkte Staat ist wie der Körper in unterschiedliche Bereiche gegliedert. Die Körperfunktionen dieser Bereiche spielen in der metaphorischen Bedeutung und Übertragung auf den „Staatskörper“ eine deutende bzw. erklärende Rolle: Platon sieht den menschlichen Körper in drei Bereiche gegliedert: Kopf, Brust und Unterleib. Mit jedem dieser Bereiche ist beim Menschen eine bestimmte Eigenschaft verbunden: Zum Kopf gehört die Vernunft, das Denken, zur Brust gehört der Wille und zum Unterleib die Begierde. Den Eigenschaften entspricht nach Platon jeweils eine bestimmte Tugend: Die Vernunft hat als Aufgabe, nach Weisheit zu streben, dem Willen entspricht der Mut, die Begierde ist zu zügeln, was zur Mäßigkeit führt. Das gemeinsame Funktionieren ist dabei das Entscheidende. Auch ein Staat funktioniert nur durch das Zusammenspiel der Funktionen. Der Staatskörper hat dabei im „Herrscher“ einen Bereich, der die Vernunftsfunktion erfüllt; er hat die Aufgabe, nach Weisheit zu streben. Der Staatskörper hat weiterhin in den „Soldaten“ einen Bereich, der zu seinem Erhalt vom Willen geleitet ist, der Brust des Menschen entsprechend, ihm ist die Tugend des Mutes zugeordnet. Und zum dritten hat der Staatskörper einen Bereich, der für das Stillen der zum Leben notwendigen Begierden (u.a. Essen, Trinken usw.) gebraucht wird und dem die Tugend der Mäßigung zugeordnet ist, beim Menschen der Unterleib, beim Staat der Handelsstand mit Bauern und Handwerkern.

Ähnlich wie Platon gebraucht auch Th. Hobbes körpermetaphorische Aussagen in *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil* (1651), wenn er die Entsprechungen zwischen dem Körper des Leviathan und dem Staats-/Gesellschafts„wesen“ beschreibt.⁶

⁶ Vgl. A. UTZINGER, Thomas Hobbes' »Leviathan«. Anatomie eines Staats-Wesens, in: P. MICHEL (Hg.), *Spinnenfuß und Krötenbauch. Geschichte und Symbolik von Kompositwesen* (Schriften zur Symbolforschung 16), Zürich 2013, 279–288.

Ein weiteres bekanntes Beispiel für diesen Bereich der metaphorischen Körpergeschichte ist die Rede von den Körpern des Königs, die, wie der Beitrag in diesem Buch von H.Niehr zeigt (vgl. dazu auch weiter unten in diesem Aufsatz), bis in den altorientalischen Kulturraum reichende Wurzeln hat.

1.3.2 Ein zweiter Forschungsbereich der Körpergeschichte wurde vor allem von der feministischen (Judith Butler⁷, Donna Haraway⁸ u.a.) und sozialkonstruktivistischen Forschung aufgeworfen. Die vermeintlichen naturwissenschaftlich-medizinischen „unwandelbaren“ Aussagen über den Körper und „speziell über Eigenarten und Differenz der Geschlechter“ hängen doch auch immer mit den „historisch wandelbaren Aussage- und Repräsentationssystemen“ der Gesellschaften über Körper und Geschlecht zusammen; dabei „gerieten Annahmen über ‚die‘ Natur des Menschen noch ‚vor‘ jeder Geschichte als Leerformeln unter Ideologieverdacht“; eine Folge davon war, dass „sich insbesondere die überkommenen Vorstellungen von in der Biologie verankerten ‚rassischen‘ und sexuellen Identitäten als unhinterfragte Voraussetzungen hist. Analyse weitgehend“ auflösten.⁹

1.3.3 Drittens, so Sarasin,

„[...] hat die Historisierung des Körpers zur Frage geführt, wie Körper in der Geschichte nicht nur unterschiedlich repräsentiert, sondern im Rahmen bestimmter Macht- bzw. Wissensdispositive¹⁰ als je verschiedene hervorgebracht, ja hergestellt wurden“.¹¹

Vom gesellschaftlich konstituierten und mit ästhetischer Hochschätzung verbundenen Ideal des athletisch-trainierten Körpers her kann ein solches „sozial verabredetes“ Körperbild zur „realen“ Körperbildung führen. Der

⁷ Vgl. bes. J. BUTLER, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York u.a. 1990 [Deutsch: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a. M. 2003]; DIES., *Bodies that matter*, New York u.a. 1993 [Deutsch: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Berlin 1995].

⁸ Vgl. bes. D.J. HARAWAY, *Primate visions. Gender, race and nature in the world of modern science*, New York u.a. 1989; DIES., *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Hg. von Carmen Hammer und Immanuel Stieß, Frankfurt a.M. u.a. 1995.

⁹ SARASIN, *Körpergeschichte* (s. Anm. 5), 413.

¹⁰ Bei Foucault sind Dispositive „ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architekturelle [*sic!*] Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wie Ungesagtes umfaßt.“ FOUCAULT, M., *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, 119–120.

¹¹ SARASIN, *Historisches Wörterbuch der Schweiz* (s. Anm. 5), 413.

individuelle, real vorfindliche Körper einer Person wird tatsächlich (auch) durch solche kulturellen Konstruktionen (wirklich) geformt.¹²

1.4 Mit den beiden letztgenannten Aspekten der Körperforschung wurden auch Annahmen über die Selbständigkeit des Körpers und seine Unabhängigkeit von sozialer Einbindung aufgegeben, ein neuer Raum für die Frage nach Beziehungen zwischen Körper und sozialer Sphäre war aufgetan, der neue Forschungsimpulse freigesetzt hat (Assmann¹³, Janowski¹⁴). In der Forschung über den antiken und altorientalischen (menschlichen) Körper wie den Menschen insgesamt finden sich diese Hauptlinien der Körpergeschichte wieder bzw. sie haben sich auch in diesen Forschungen z.T. konstituiert.¹⁵ In Verbindung mit der Körpergeschichte, nicht zuletzt, weil sie häufig als „körperlich begründet“ erschienen, wurden auch Emotionen und Gefühle in die historische Betrachtung einbezogen und stellen einen Teil der Körpergeschichte dar.

2. KÖRPER (UND EMOTIONEN) DER GÖTTER

Diese Neuaufbrüche beim Verständnis von Körper (und Emotion) zeitigen nun weitere Folgen für all die Gebiete des Denkens, in denen „Körper“ eine Rolle spielen.

¹² Vgl. R. GUGUTZER, Körperkult und Schönheitswahn. Wider den Zeitgeist, APuZ 18 (2007), 3–6.

¹³ Vgl. [mit Verweisen auf weitere Lit.] J. ASSMANN, Konstellative Anthropologie. Zum Bild des Menschen im alten Ägypten, in: B. JANOWSKI/K. LIESS, Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (HBS 59), Freiburg u.a. 2009, 95–120.

¹⁴ Vgl. [mit Verweisen auf weitere Lit.] B. JANOWSKI, Anerkennung und Gegenseitigkeit. Zum konstellativen Personenbegriff des Alten Testaments, in: DERS./LIESS, Der Mensch im alten Israel (s. Anm. 13), 181–211, bes. 181–185.

¹⁵ Vgl. für die Forschungen nach H.W. WOLFF, Anthropologie des Alten Testament. Mit zwei Anhängen neu herausgegeben von Bernd Janowski, Gütersloh 2010, bes. HEDWIG-JAHNOW-FORSCHUNGSPROJEKT (Hg.), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer feministischen Anthropologie, Stuttgart 2003; S. SCHROER, Feministische Anthropologie des Ersten Testaments. Beobachtungen, Fragen, Plädoyers, *lectio difficilior* 1/2003, http://www.lectio.unibe.ch/03_1/schroer.htm [Zugriff: 02.04.2014]; S. SCHROER/Th. STAUBLI, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 2006; vgl. außerdem auch die körper- und körperteilbezogenen Beiträge in: WAGNER, Anthropologische Aufbrüche (s. Anm. 4); Th. KRÜGER, Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik (ATHANT 96), Zürich 2009; JANOWSKI/LIESS, Der Mensch im alten Israel (s. Anm. 13); J. VAN OORSCHOT (Hg.), Der Mensch als Thema theologischer Anthropologie. Beiträge in interdisziplinärer Perspektive (BThSt 111), Neukirchen-Vluyn 2010; Ch. FREVÉL (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (QD 237), Freiburg u.a. 2010; A. BERLEJUNG u.a. (Hg.), Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient (Orientalische Religionen in der Antike 9), Tübingen 2012.

Dass sich zum einen Fragen aus dem Bereich der historischen Anthropologie neu stellen, liegt auf der Hand. Mit Blick auf den Menschen können Entwürfe des Menschseins, Körperverständnisse, Grundauffassungen über den Zusammenhang von Körper und Emotionen, Körper und Sozialsphäre neu untersucht werden und neuen Aufschluss geben.¹⁶ Für das Alte Testament und den Alten Orient wird so langsam deutlich, wie, in welcher Weise „anders“ der Körper gesehen wird. Das ist zum einen wichtig, um die Körperaussagen der Texte vor ihrem antiken kulturellen Hintergrund, der eben anders ist als der heutige, einordnen zu können. Das ist zum anderen wichtig, weil auf solchen andersartigen Gegenbildern unsere Andersartigkeit sichtbar wird und am Ende eine wirkliche *Körpergeschichte* stehen kann, die aufzeigt, wo, wann und warum und mit welchem Ergebnis Veränderungen in den Körperfragen stattgefunden haben.

Zum anderen – und das führt zum Thema des vorliegenden Buches – sind mit den menschlichen Vorstellungen über Körper und Emotion, die nach Kulturen und Zeiten verschieden sind, auch die menschlichen Vorstellungen über göttliche Körper und Emotionen verbunden. Kulturelle Prägungen für das Gebiet des Körpers und der Emotionen und der Wandel dieser Vorstellungen gelten sicher nicht nur für die menschliche Seite, auch die Vorstellungen über göttliche Körper und Emotionen und deren Wandlungen und Veränderungen müssen „körpergeschichtlich“ untersucht werden. Die Fragen des Körpers und seiner Funktion als sozialer Bedeutungsträger, als kulturelles Konstrukt oder gar Produkt u.a.m. stellen sich natürlich auch mit Blick auf göttliche Körper.

Diesem Grundthema geht das vorliegende Buch nach, indem es aus dem Kulturraum des Alten Orients und Alten Testaments heraus die Frage nach göttlichen Körpern und Emotionen stellt.¹⁷

Im Vordergrund steht dabei der Versuch, die von der Körpergeschichte angestoßenen Neubestimmungen des Phänomens des Anthropomorphismus in der altorientalisch-alttestamentlichen Götter- und Gotteswelt religionsvergleichend zu bedenken; dazu werden für verschiedene Kulturräume (bes. Mesopotamien und Ugarit) teils grundlegende Entwürfe vorgelegt, die davon ausgehen, die Körper- und Anthropomorphismus- und Anthropopatismusvorstellungen religions-/kulturspezifisch zu beschreiben.

¹⁶ Vgl. die in der vorigen Anmerkung genannte Literatur.

¹⁷ Die Fragen nach dem Körper, auch nach der Bedeutung der Körper der Götter, sind teils durchdrungen von, teils konvergent mit religionsgeschichtlichen Fragestellungen, die sich in den letzten Jahren ebenfalls dem Thema des Anthropomorphismus zugewandt haben. Im Bereich der altorientalischen Götter ist hier zu verweisen auf: B.N. PORTER, *What is a God? Anthropomorphic and Non-anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia* (Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 2), Chebeague 2009; für das Alte Testament vgl. E.J. HAMORI, „When Gods Were Men.“ *The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature* (BZAW 384), Berlin u.a. 2008; B.D. SOMMER, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge 2009; A. WAGNER, *Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes*, Gütersloh 2010.

Die Beiträge dieses Bandes weisen in ihrer Gesamtheit deutlich darauf, dass wir nicht von einem homogenen Phänomen ausgehen können, das in kulturell-geographischer und zeitlicher weiter Erstreckung von Mesopotamien bis Ägypten und von den Anfängen bis in die hellenistische Zeit ein und dieselbe Form des Anthropomorphismus voraussetzt. Für die weitere Forschung wird es notwendig sein, die anthropomorphen Zugänge in ihrer intra- und interkulturellen Differenziertheit zu beobachten und zu beschreiben.

3. DIE BEITRÄGE DES BUCHES UND IHRE BEZÜGE ZUR GESAMTTHEMATIK

3.1 Göttliche Körper am Beginn der Religionsgeschichte der Menschheit

Der frühest mögliche Einsatzpunkt für die Frage nach dem Verhältnis von Göttervorstellungen und Körperhaftigkeit liegt im Bereich der vorgeschichtlichen Religion. INA WUNN¹⁸ gibt aus ihrer Perspektive eine eindeutige Antwort:

„Götter und letztlich auch ein henotheistischer Gott haben Körper, weil sie ihre menschenähnliche Gestalt über eine mehrere Jahrtausende währende Religionsgeschichte als Erbe aus grauer Vorzeit mit sich tragen. Götter fielen nicht vom Himmel, sondern entwickelten sich aus sehr viel älteren Vorstellungen, an deren Anfang zunächst ein Verstorbener stand, der als in einer anderen Welt weiterexistierend gedacht wurde.“ (43–44)

Auch die weitere Entwicklung des „Ahnens“ und seiner Ausformung zum Heros sowie die Vorstellungen von der „Urmutter“ bleiben im Rahmen anthropomorpher Konzepte.

Der Impuls, die Gottesidee überhaupt anthropomorph zu formen, könnte also aus der frühesten Religionsgeschichte stammen und bis in spätere Zeiten hineinreichen. Fast alles, was wir darüber wissen, ist den Körperdarstellungen der frühen Artefakte geschuldet, die vor allem bei der Urmutter eine eindeutige (weibliche) Menschengestaltigkeit belegen. Über die Art der Körperauffassung ist dabei schwer etwas Genaues zu sagen, da es nicht allzu viele Belege mit sicherer Deutung gibt. Allerdings weisen die Darstellungen doch einerseits auf gestische Fokussierung hin (gespreizte Beine) oder die Betonung einzelner Funktionsbereiche durch übergrössere Darstellung von Körperteilen (Brüste, Vulva, Hüften etc., die mit dem Bereich der Fruchtbarkeit verbunden sind)¹⁹. Neben (i) die bloße Darstellung von Körper und Körperteilen treten also (ii) die Darstellung von Gesten und (iii) die

¹⁸ Vgl. I. WUNN, Die Entstehung der Götter, in diesem Band, 31–47.

¹⁹ Vgl. Abb. 1 und 2 in ebd., 45–46.

Betonung von Funktionen durch übergroß dargestellte Körperteile.²⁰ Damit ist der Dreiklang, der bis ins sprachlich gefasste synthetische Bedeutungsspektrum²¹ späterer Zeit hineinreicht, schon früh angelegt.

3.2 Mesopotamien I

Ein zentrale Frage bei dem Verständnis menschenkörpergestaltiger Gottheiten bleibt der Zusammenhang zwischen dem, was das körpertragende Wesen ausmacht, und seinem Körper selbst. Im Bereich des Menschen wäre hier zu fragen, wie etwa der Zusammenhang zwischen „Persönlichkeit“ und „Körperindividualität“ ist – ein Zusammenhang, der in der Geschichte sehr unterschiedlich gesehen bzw. konstruiert wurde. Heute scheint er untrennbar, bis hin zum Phänomen, dass jeder Mensch über sein „Passbild“ individuell identifiziert werden kann oder jeder als für seinen Körper verantwortlich gilt. Im Bereich des Alten Orients dagegen besteht dieser Zusammenhang nicht in derselben Weise; Körperindividualität erkennen wir in bildlichen und sprachlichen Darstellungen so gut wie nie.²²

Auch bei göttlichen „Wesen“ stellen sich diese Fragen nach dem Verhältnis von Person und Körper. BEATE PONGRATZ-LEISTEN²³ arbeitet in ihrem Beitrag heraus, dass bei Göttern in Mesopotamien Körper und „Person“ nicht zusammenfallen: „Göttlichkeit ist nicht auf die anthropomorphe Gottesvorstellung beschränkt, sondern schließt leblose Objekte mit ein und ist somit fließender Natur.“ (108)

Der Begriff der „göttlichen Person“ wird dabei bestimmt „als Konglomerat von Einzelteilen, die unabhängig für die ganze Person agieren“ (115). Entscheidend ist nicht eine Identität zwischen göttlichem Körper und einem wie auch immer gearteten göttlichen Wesen, sondern es ist vielmehr nach der Intentionalität des Göttlichen zu fragen, die sich in verschiedenen Erscheinungsformen – „Extension des Körpers in sekundäre Handlungsträger, die sowohl belebte wie unbelebte Subjekte mit einschließt“ (115) – ausdrückt. Entsprechend sind Kategorien der „Inkarnation“ etc. neu zu bedenken bzw. zum Ausdruck eines mesopotamischen Gottessachverhalts ungenügend.

²⁰ Vgl. N.J. CONRAD, Die Entdeckung und Bedeutung der Venus vom Hohle Fels, in: DERS./St. KÖLBL (Hg.), Die Venus vom Hohle Fels (Museumsheft 9), Blaubeuren 2010, 7–38, hier 31–32.

²¹ Vgl. A. WAGNER, Das synthetische Bedeutungsspektrum hebräischer Körperteilbezeichnungen, BZ 51 (2007), 257–265; K. MÜLLER/A. WAGNER (Hg.), Synthetische Körperauffassung im Alten Testament und seinen Nachbarkulturen (AOAT 416), Münster (2014 im Druck).

²² Vgl. WAGNER, Gottes Körper (s. Anm. 17), 53–100, bes. 98–99; vgl. auch J. DIETRICH, Individualität im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient, in: BERLEJUNG, Menschenbilder und Körperkonzepte (s. Anm. 15), 77–96.

²³ Vgl. B. PONGRATZ-LEISTEN, Entwurf zu einer Handlungstheorie des altorientalischen Polytheismus, in diesem Band, 101–116.

Von hier aus ergibt sich auch eine exponierte Deutung eines Kultbildes: Es wird „von menschlicher Seite her die Statue vor allem als Medium der Kommunikation und nicht als Inkarnation der Gottheit angesehen“ (114). „Die zentrale Funktion der Gottstatue besteht in der Etablierung einer Lokalität für die ständige Epiphanie der Gottheit, für die soziale Interaktion zwischen Mensch und Gottheit.“ (114)

3.3 Mesopotamien II

Auch ASTRID NUNN²⁴ setzt bei dem Gedanken ein, dass Körper und Individualität nicht zusammenfallen. Nicht einmal die Göttlichkeit selbst ist – bei materialbildlichen Darstellungen – am Körper zu erkennen:

„Ein mesopotamischer Gott ist an seinem Körper allein nicht zu erkennen [...]“; erst beim Vorhandensein [...] einer Hörnerkrone wissen wir sicher, dass es sich um einen Gott handelt. [...] Um zu wissen, um welchen Gott es sich handelt, ist ein begleitendes sicheres Attribut oder eine Beischrift nötig.“ (52)

Die Darstellweise des Körperaspektes selbst folgt verschiedenen Prinzipien: Die Körperdarstellung bei Göttern wie Marduk ist zunächst einmal stark anthropomorph geprägt. Etwa im Enūma Eliš finden sich anthropomorphe Beschreibungen von Marduk, die grossenteils der menschlichen Gestalt folgen, dann aber doch auch übermenschlichkeitsanzeigende Faktoren enthalten: „Vier waren seine Augen, vier seine Ohren [...]“ (53), wohl eine Steigerung für besonders gutes/leistungsfähiges Sehen und Hören.²⁵ Die Gestalt des Gottes geht also in solchen textlichen Beschreibungen nicht in der „strikten“ Menschengestaltigkeit auf.²⁶ In anderen Texten finden sich auch die Beschreibungen von Mischgestalten (auch höherer) Götter, vor allem solche, die tierische und menschliche Körperteile enthalten. „Verbaliter“ (55) finden sich also auch trans-anthropomorphe Sprach- und Denkbilder, allerdings werden diese über die Menschengestaltigkeit hinausgehenden und mischgestaltigen Körperformen höherer Götter nicht in materialen Bildern dargestellt: „Niedrige Gottheiten und Dämonen werden solchermaßen abgebildet, niemals aber hohe Götter.“ (55) Diese Differenz ist beachtenswert.

²⁴ Vgl. A. NUNN, Mesopotamische Götter und ihr Körper in den Bildern, in diesem Band, 51–66.

²⁵ Vgl. SCHROER/STAUBLI, Körpersymbolik der Bibel (s. Anm. 15), 90.

²⁶ Ähnliche Mechanismen gibt es auch in der alttestamentlichen Gotteskonzeption; auch die Gestalt des alttestamentlichen Gottes, in der dezidiert die Geschlechtsmerkmale ausgespart sind, geht nicht in der Gestalt des „männlichen“ oder „weiblichen“ Menschen auf; ebenso sind die Sinnesleistungen Gottes ins Übermenschliche gesteigert usw., vgl. WAGNER, Gottes Körper (s. Anm. 17), 135–137; 155–158 und passim. So bleibt insgesamt die Gottheit Gottes gewahrt.

Die entscheidende Frage ist dann auch in der Tat: „Warum werden die höchsten Götter nicht als gemischte Wesen abgebildet?“ (56) – A. Nunn erwägt als Antwort auf diese Frage, ob sich im anthropomorphen Körper, der „soziokultureller Symbolträger“ ist, nicht eine Ordnung ausdrückt, die sich mit einem mischgestaltigen Körper nicht in gleicher Weise ausdrücken liesse; bei Mischgestaltigkeit kämen „hässliche Tierteile“ (56) hinzu, die die (unordentlichen?) Mischgestalten in die Nähe des Chaos rücken. Ausgehend von diesen Bedeutungen – ähnlich wertet das auch P. Machinist, s. dort – würde der menschliche Körper als Körpermetapher der Ordnung, der tierische und gemischte als Körpermetapher des Chaos gelten. Hat der Mensch gegenüber den tierischen und mischgestaltigen Körpern eine größere Distanz und eher das Gefühl der Fremdheit und Unberechenbarkeit als beim eigenen Körper?²⁷ Die metaphorische Abbildungsleistung des Körpers für das Ganze (der Welt) wäre jedenfalls ähnlich wie bei anderen Körpermetaphern (vgl. etwa oben Abschn. 1.3.1 zu Platon).

Astrid Nunn vertieft alsdann die Beobachtungen zur oben schon angesprochenen Differenz von textlichen Beschreibungen und materialbildlichen Darstellungen, die voneinander abweichen können. Ein Beispiel sind *textliche* Aussagen über Ishtar, also Sprachbilder, in denen Ishtar zuweilen mit vier Augen, zwei männlichen und zwei weiblichen, imaginiert wird. *Materialbildliche* Darstellungen, etwa in Form von Statuen, einer Ishtar mit vier Augen gibt es, soweit wir wissen, aber keine, ähnlich bei Marduk (s.o.), von dem es ebenfalls Aussagen über vier Augen gibt, auch diese aber nur in Texten, nicht in materialen Bildern. Zwischen textlichen und materialbildlichen Darstellungen scheint also eine Diskrepanz zu liegen.

Als Ergebnis ihrer Überlegungen fasst A. Nunn zusammen:

„Anthropomorphismus ist im Alten Orient funktional. Er gehört zum Zeichensystem, das vom kulturellen Verständnis geprägt ist. Anthropomorphismus ist eine Strategie der Interaktion zwischen Gott und Mensch. Er garantiert die Handlungsfähigkeit der Götter, während das Chaos durch Mischwesen verkörpert wird. Dabei spielen Metaphern in der Beschreibung des göttlichen Körpers eine wichtige Rolle. Die Metaphorik gibt Grenzwerte wieder, die man mit Begriffen kaum ausdrücken kann.“ (59)²⁸

Mit dem zuletzt Gesagten ist eine wichtige Leistung der Metapher gegenüber dem begrifflichen Ausdruck festgehalten: Möglicherweise ist die komplexe anschaulichkeitsgeprägte metaphorische Ausdrucksweise nicht ungeeigneter, bestimmte „theologische“ Sachverhalte auszudrücken, als die be-

²⁷ Vgl. dazu auch WAGNER, Gottes Körper (s. Anm 17), 160–162.

²⁸ Auch für den alttestamentlichen Gott ist diese Funktion des Anthropomorphismus kennzeichnend, auch hier wird durch die körper- bzw. körperfunktionenbezogene Vorstellweise die Handlungs- und Kommunikationsfähigkeit hervorgehoben, vgl. WAGNER, Gottes Körper (s. Anm 17), 154–158.

griffliche, wobei zu bedenken bleibt, dass eine philosophisch-begriffliche Ausdrucksweise in der altorientalischen Welt ohnehin kaum zu finden ist. Der angesprochenen Unterschiedlichkeit sprachlich körper-metaphorischer und materialbildlich körper-metaphorischer Aussagen bleibt in Zukunft weiter nachzugehen.

In einem zweiten Gedankengang setzt sich A. Nunn mit der Möglichkeit auseinander, „eine göttliche Präsenz ohne Körper zu markieren“ (59).

„In unseren Köpfen ist das Phänomen, Götter bildlos darzustellen, mit Israel und vielleicht noch mit der levantinischen Küste verbunden. Zahlreiche alte und neue archäologische Funde aus Syrien oder Anatolien zeigen, dass eine bildlose Verkörperung eines Gottes wesentlich verbreiteter war.“ (59)

A. Nunn weist auf Funde aus Mari im Hof des Nini-zaza-Tempels („Baitylos“), auf das Archiv von Ebla, in dem „aufrechte Steine“ erwähnt werden, die *SKN* heißen, sowie auf Funde in Syrien (Ar-Rawda und Munbāqa). Die jeweils gefundenen/beschriebenen „bildlosen“ Kultobjekte dienen „als Medium der Kommunikation“ (61). Die „bildlose“ symbolische Repräsentation in Form der genannten Kultobjekte ist durchaus begleitet von mentalen Vorstellungen über zugehörige Götter, die sicher auch „bildhafte“ Konzepte einschließen. Diese Differenz zwischen bildlosem Kultobjekt und bildlicher, auch anthropomorpher, mentaler Gotteskonzeption, ist der o.g. Differenz zwischen materialbildlichen (anthropomorph-idealkörperlichen) Darstellungen der Götterstatuen von abweichenden textlich-mental Konzepten analog. Insofern wäre der Unterschied zwischen „bildlosen“ Kultsymbolen und materialbildlichen-„bildhaften“ Kulturen nicht sehr groß.

3.4 Mesopotamien III

PETER MACHINIST²⁹ beginnt seinen Reflexionsgang mit allgemeinen Bemerkungen zum Anthropomorphismus. Er geht von der Dreiteilung „physical“, „functional“, „emotional“ aus, was auch bisherigen Zugängen entspricht.³⁰ Machinist hält fest, dass anthropomorphe Aussagen über Gott/Götter nach „westlicher“ Auffassung Metaphern sind, „representing analogies for understanding the deity“ (68). Andere religiöse Traditionen können das anders sehen. Von daher mahnt Machinist mit Blick auf den Anthropomorphismus der mesopotamischen Religionen: „[...] it is often safer, until shown otherwise, to assume that they mean it literally“. (69)³¹

²⁹ Vgl. P. MACHINIST, Anthropomorphism in Mesopotamian Religion, in diesem Band, 67–99.

³⁰ Vgl. WAGNER, Gottes Körper (s. Anm. 17), 13–14, im Anschluss an H.M. KUITERT, Gott in Menschengestalt. Eine dogmatisch-hermeneutische Studie über die Anthropomorphismen der Bibel, München 1967, passim.

³¹ Zur Problematik, ob Anthropomorphismus, Theriomorphismus etc. und ähnliche „Morphismen“ als Metaphern, Symbole oder anderes zu werten sind, vgl. E. MARTIN, Theriomorphismus im Alten Testament und im Alten Orient, in: DIES. (Hg.), Tiergestaltigkeit der

Damit hat Machinist einen wichtigen Punkt getroffen: Wer den Anthropomorphismus als Metapher begreift, setzt – häufig unbewusst – ein Gottesbild voraus, das von der „westlichen“ Tradition und Gottesauffassung geprägt ist. Nach diesem Gottesbild ist Gott unfassbar, unbeschreibbar, analogielos und hinter den Dingen stehend. Allenfalls Akkomodation o.ä. Formen der Zuwendung zum Menschen lassen das Göttliche für den Menschen greifbar, erfahrbar und damit auch sprachlich kommunizierbar werden, der eigentliche Gott verbirgt sich „hinter“ der Sprache, ist referentiell nicht zu fassen, nur eben „metaphorisch“ – sagt die westliche, von griechischer Philosophie (Machinist zitiert Xenophanes) und von jüdischer (Machinist zitiert Maimonides) und christlicher Theologie geprägte Tradition.³² Es ist wichtig, sich diese Grundproblematik und solche Grundprägungen bewusst zu machen, wenn man an die Analyse anthropomorpher Erscheinungen anderer Religionen herantritt. Es besteht die Gefahr, ein fremdes Gottesbild in diese Religionen hineinzuprojizieren.

Beim Versuch, über das Phänomen des Anthropomorphismus einen Überblick zu erlangen, sind für Machinist einige Vorüberlegungen wichtig: Zum einen die Überlegung, dass Objekte wie etwa Kultbildstatuen oder Attribute/Attributtiere „deity or divinity“ (72) repräsentieren und nicht mit den Vorstellungen, den Konzepten von Göttern und Göttlichem verwechselt werden dürfen. Dass die Göttin Gula mit einem Hund als Attributtier dargestellt wird, heisst eben noch nicht, dass das Attributtier die Göttin *ist* oder die Göttin „as a dog herself“ (72) konzeptualisiert wird. Auf diese Differenz hat ja auch schon A. Nunn verwiesen. Zum anderen unterscheidet Machinist für Mesopotamien zwischen „gods“ einerseits und „monsters/demons“ andererseits, beide gehören zur „supernatural world“ (72). Eine genaue Differenzierung ist dabei schwierig, weil sich keine klaren Grenzen in Darstellung und Konzeptualisierung finden lassen; anthropomorphe Erscheinungsweisen werden überlagert von anderen (Naturelemente, Theriomorphismus, Mischformen etc.), unzweifelhaft klare Zuordnungen von Konzepten und Repräsentationsformen in Texten und Bildern sind nicht zu erkennen.

Mit diesen Vorüberlegungen tritt Machinist an das Untersuchungsmaterial heran und betrachtet verschiedene Quellenbereiche:

a) „Ritual texts and scholastic texts that explain rituals or ritually related activities“ (z.B. der Göttertypentext). „Perhaps the texts functioned as lists of descriptions of actual divine images to be manufactured or at least conceptualized“ (75–76); hier finden sich anthropomorphe Darstellungen, daneben aber auch Mischformen.

Göttinnen und Götter zwischen Metapher und Symbol (BThS 129), Neukirchen-Vluyn 2012, 1–36, hier bes. 25–26.

³² Vgl. WAGNER, Gottes Körper (s. Anm. 17), 41–51 (Anthropomorphismus als theologisches Problem).

b) „Visual art, specifically divine images.“ Die Mehrheit der materialbildlichen Darstellungen ist anthropomorph, vor allem im Bereich der Darstellungen „that can be identified as gods“ (76). Als Beispiel verweist Machinist auf die anthropomorphe Innana-Darstellung der Vase aus Uruk (ca. 3200–3000 BC). Aber es gibt auch in diesem Bereich Misch- und andere Formen, etwa Repräsentationsobjekte oder astrale Symbole/Bilder, die in Verbindung mit Gottheiten stehen. Zur Bezeichnung dieses vielfältigen „Bildgebrauchs“ wird *šalmu* gebraucht. „Its basic translation is not ‚statue‘, but ‚image“ (77), wie Machinist im Anschluss an I. Winter betont. Zur Frage der Präsenz der Gottheiten in den Kultbildern bemerkt Machinist:

„It is that the physical object as image cannot be described as a lifeless representation of the deity or monster/demon, as the authors of the Hebrew Bible often characterize it (especially Jeremiah 10:1–11; [Second] Isaiah 44:9–20; cf. Deuteronomy 4:12–20), or even as a metaphor, in the Western sense of a separated analogy, of said deity or monster/demon.“ (77)

Indizien für „not lifeless“ sind die Einweihungsrituale der Kultbilder oder die Tatsache, dass Kultbilder auch mit dem Marker für Gott/Göttliches (dingir = *ilu*) versehen werden können.

„All of this does not indicate, of course, that the *šalmu* and the god or monster/demon were completely identical; after all, a god or monster could have more than one *šalmu*. Nonetheless, each *šalmu* clearly was understood to possess something of the divine life-force of the deity or monster of which it was a part, and so the ancient perception appears to have been of a fluent oscillation between deity and *šalmu*.“ (79)³³

³³ Der Zusammenhang zwischen der göttlichen Größe und den zugehörigen Repräsentationsartefakten (*šalmu*) ist ja auch für die Interpretation der priesterschriftlichen Anthropologie wichtig; vgl. W. GROSS, Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut, JBTh 15 (2000), 11–38; B. JANOWSKI, Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: DERS., Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des AT 4, Neukirchen-Vluyn 2008, 140–171 (Ersterscheinung 2004); A. SCHELLENBERG, Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen (ATHANT 101), Zürich 2011; Ch. DOHMEN, Die Statue von Tell Fecherije und die Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: DERS., Studien zum Bild und Bilderverbot im Alten Testament (SBS 51), Stuttgart 2012, 20–32 (Ersterscheinung 1983). Das von P^B gebrauchte Wortpaar *šalēm* und *d^cmūt* zur Beschreibung der Gottebenbildlichkeit dient m.E. dabei als Merismus, der genau den von Machinist thematisierten Unterschied festhalten will: Es besteht eine Beziehung zwischen Statue (*šalēm*) und Bezugsgröße (Gott), aber eben eine, die nur die Gleichartigkeit, Ähnlichkeit (*d^cmūt*), nicht die Identität hervorhebt! So: A. WAGNER, Die Gottebenbildlichkeitsvorstellung der Priesterschrift zwischen Theomorphismus und Anthropomorphismus, in: J. LUCHSINGER/H.-P. MATHYS/M. SAUR, „... der seine Lust hat am Wort des Herrn!“ (FS Ernst Jenni) (AOAT 336), Münster 2007, 344–363, bes. 349.

c) „Myths.“ Die Analyse des mythischen Materials erhält ein eigenes Kap., s.u.

Vor der Untersuchung des Anthropomorphismus in den Mythen fügt Machinist eine Reflexion über die zeitliche Sicht auf den Anthropomorphismus im Gesamt der mesopotamischen Religionsgeschichte ein. Der These einer Entwicklung hin zu einem anthropomorphen Götter-Konzept, wie sie prominent von Th. Jacobsen vertreten wurde, steht er skeptisch gegenüber, weil sie sich quellenanalytisch kaum festmachen lässt. Zudem scheint der Anthropomorphismus als Konzept eher funktionale Aufgaben zu übernehmen (etwa in der Unterscheidung zwischen Göttern einerseits, Monster und Dämonen andererseits, s.u.), wobei die Abgrenzung nicht streng ist; verschiedene Götter können zu allen Zeiten auch nicht-anthropomorphe oder auch hybride Formen und Metamorphosen aufweisen; Entwicklungen von nicht-anthropomorph zu anthropomorph lassen sich daher kaum festmachen. Eher scheint zu allen Zeiten das Nicht-Anthropomorphe und Hybride der Monster und Dämonen für ihre Verbindung mit dem Chaos zu stehen, während die anthropomorphen Götter mit der Eindämmung des Chaos verbunden werden.

An drei Beispielen aus den Mythen führt Machinist dann diesen Gedanken aus:

i) Enūma Eliš. Machinist stellt hier Tiamat als hybrid-nicht-anthropomorphes Element, das die alte Ordnung repräsentiert, dem anthropomorphen Marduk, der für die neue und endgültige Ordnung steht, gegenüber. „If, in short, there is a pronounced non-anthropomorphic character to Tiamat and her allies, Marduk, on the other hand, as principal of the new order, is depicted anthropomorphically.“ (85)

Die anthropomorphe Körpergestalt würde somit mit der „guten“ kosmischen Ordnung verbunden sein, anders gesagt: die (anthropomorphe) Gestalt *verweist* auf diese Ordnung. Diese Feststellung liegt damit auf der Ebene a) der von Sarasin vorgenommenen Einteilung der Körperforschungsgebiete (s.o.): Körperaspekte, hier der anthropomorphe (im Unterschied zu dem nicht-anthropomorphen oder hybriden) Körper, können zu Bedeutungsträgern von Ordnungen, hier der Weltordnung, werden.

Die Beziehung zwischen der anthropomorphen Gestalt Marduks und der neuen Ordnung ist das eine; das Faktum, dass Marduk nicht in einer anthropomorphen Gestalt aufgeht, das andere. Zu dem, was Marduk als Gott im Unterschied zu den Menschen ausweist, gehört auch, dass er sich auch nicht-anthropomorpher Formen bedienen kann. So wird wiederum seine Gottheit unterstrichen. – In diesem Punkt zeigen sich interessante Analogien zum alttestamentlichen Gotteskonzept, bei dem Jahwe zwar stark anthropomorph geformt wird, aber eben nicht völlig im Anthropomorphismus

aufgeht (das scheint eine Funktion der Theriomorphismen zu sein³⁴; teils geht die Gotteskonzeption des Alten Testaments auch mit „anthropomorphen Mitteln“ über menschliche Begrenzungen hinaus, Ps 121,4 *er schläft und schlummert nie*³⁵). Vor allem eingedenk des letzten Aspektes ist es auch schwer möglich, den Übergang zur „vorzugsweisen“ anthropomorphen Form Marduks als eine religionsgeschichtliche Entwicklung zu sehen. Die anthropomorphe Form wird immer wieder durchbrochen und der Vorgang des Übergangs von nicht-anthropomorphen Gottheiten/numinosen Wesen/Monstern etc. zu anthropomorphen Göttern ist kein religionshistorischer Vorgang, sondern selbst Gegenstand des mythischen Geschehens zum Ausdruck einer neuen, der eigentlichen Ordnung.

Ähnlich verhält es sich im Anzu-Mythos; hier wird nicht eine neue Ordnung etabliert im Kampf von anthropomorphen Göttern gegen nicht-anthropomorphe, sondern die bestehende Ordnung verteidigt.

Eine andere Funktion hat der Anthropomorphismus dagegen im Erra-Epos:

„For here the anthropomorphic does not indicate a god or any other being who maintains order; it is rather the opposite: a god who has lost his godhood and assumed the unreasoned and unreasonable behavior of a human destroyer of order. The anthropomorphic, in other words, serves here to mark the rebellious monster.“ (94)

Machinist schließt das aus dem Hinweis des Išum, der Erra wieder auf den „rechten“ Weg bringt, nachdem der sich Marduks Macht ergaunert und Babylon malträtirt hat: „You changed out of your divine nature and made yourself a human. You girded on your weapons and entered Babylon“ (IV 3: *i-lu-ut-ka tu-šá-an-ni-ma tam-ta-šál a-me-liš*). Allerdings ist es hier stärker der *Anthropopragsmatismus*, der zum Ausdruck des Herausfallens des Erra aus seiner Götterrolle dient, nicht Aussagen zur „Gestalt“.

Zuletzt wirft Machinist einen Blick auf das Alte Testament: Nachdem er hier eine Fülle von Anthro- und Theriomorphismen ausgemacht hat, stellt er die eingangs schon erörterte Frage:

„[...] in many of these occurrences, both anthropomorphic and non-anthropomorphic, one could ask whether the descriptions were understood as real – whether God was conceived as really having the pain of a woman in childbirth, or wings, or the shape of a bull or lion – or whether these were, in our modern sense, metaphors“. (96)

³⁴ Vgl. MARTIN, Theriomorphismus im Alten Testament und im Alten Orient (s. Anm. 31), 24–25.

³⁵ Vgl. WAGNER, Gottes Körper (s. Anm. 17), 186–188.

Mit dem Hinweis auf die Einbettung in das altorientalische Religionssystem, auf die vielfachen Analogien der alttestamentlichen und der altorientalischen „Morphismus“-Phänomene deutet er die Antwortrichtung an und geht davon aus „[...] that our descriptions cannot be dismissed easily or simply as metaphors or analogies“. (96)

Für das Verhältnis von Jahwe und anderen Göttern und Monstern im Alten Testament halt Machinist fest: Andere Götter sind im Alten Testament deutlich präsent, wenn auch eingebunden in „a kind of cosmic empire“ (97), das Jahwe untergeordnet ist (vgl. Dtn 4,19; 32,8–9). Monster erscheinen im Alten Testament weniger häufig, aber es sind einige noch greifbar, von Behemot (Hi 40,15–24) bis zu *tannin* (Ps 74,13) u.a. Da alle diese Erscheinungen im Alten Testament stark in den Hintegrund gedrängt sind, lässt sich über die anthropomorphe bzw. nicht-anthropomorphe Struktur der Götter und Monster im Alten Testament wenig sagen, es gibt nur noch „Splitter“ davon, wie die Rede vom Zorn des moabitischen Gottes gegen Israel (2. Kön 3,27) oder die Flügel der Morgenröte (Ps 139,9). Obwohl andere Götter und Monster stark zurückgedrängt sind, erkennt Machinist drei Funktionen im Alten Testament, die sie im Gegenüber zu Jahwe einnehmen:

a) Zum einen nehmen sie die Rolle von Jahwes „servants“ ein und zeigen Jahwe als den Herrscher des „cosmic empire“ (98).

b) „A second role for the gods and monsters/demons in the Hebrew Bible, again as it is in Mesopotamia, is as challengers to the established cosmic order of the central governing gods, here captained by Yahweh.“ (98) Vorzugsweise „the Sea“ ist solch eine „Anfechtungskraft“ gegen die „Ordnung“. Machinist geht davon aus, dass auch z.B. Ex 15 auf diese Zusammenhänge zurückgreift und dass die Autoren hier „the combat mythic tradition“ aufgenommen und verarbeitet haben (99).

c) Die Funktion von Behemot und Leviathan in Hi 40,15–24; 40,25–41,34 zeigt eine weitere Funktion der numinos-göttlichen Kräfte ausserhalb Jahwes:

„Behemot and Leviathan function in Yahweh’s speech to Job as boundary markers – of the outer ends of the cosmos, its farthest reaches beyond human understanding and control. As huge, hybrid, monstrous non-anthropomorphs, thus, they represent the extreme non-human world that only Yahweh can conceive, create, and rule.“ (99)

3.5 Ugarit I

MARK S. SMITH³⁶ geht bei seiner Abhandlung über Anthropomorphismus in Ugarit von mehreren Frontstellungen aus: Zum einen ist das Verhältnis zwischen Anthropomorphismus und Theomorphismus zu bedenken, zum

³⁶ Vgl. M. SMITH, Ugaritic Anthropomorphism, Theomorphism, Theriomorphism, in diesem Band, 117–140.

anderen das von Anthropomorphismus und Theriomorphismus. Beide Problemstellungen bilden eine wichtige Facette in der Diskussion; das Verhältnis von Anthropomorphismus und Theriomorphismus in Mesopotamien wurde ja auch schon in dem Beitrag von A. Nunn berührt.

Vor allem mit Blick auf Anat und Baal sind die textlichen Zeugnisse für theriomorphe Belege groß; zuweilen wechseln theriomorphe und anthropomorphe Vorstellungen in einem Text. Auch ikonographisch sind Theriomorphismen in Ugarit breit belegt. Zudem gibt es „physiomorphic descriptions“ (119), womit Smith einen Ausdruck von M. Korpel aufnimmt. Ein erstes Fazit:

„In these cases, the natural and anthropomorphic make for a mix that alerts us to the fact that deities are not simply figures of nature or of fertility, but that they have a twin reality, human as well as a non-human dimensions sometimes manifest or expressed via natural reality.“ (119)

Allgemein gilt: Der Unterschied zwischen Menschen und menschengestaltigen Göttern liegt nicht in darin, dass sie teils dieselben Fähigkeiten, etwa körperlicher, sinnlicher, denkerischer oder emotionaler Art haben, sondern daran, dass Menschen in diesen Fähigkeiten limitiert sind, Götter nicht: „In short, anthropomorphism provides a measure not only of deities but of humans as well.“ (120)

Diesem Punkt kann ich von meinen eigenen Überlegungen zum alttestamentlichen Anthropomorphismus her nur zustimmen.³⁷

Bei der Beschreibung der Eigenart des ugaritischen Anthropomorphismus geht Smith von drei Beobachtungsbereichen aus:

– „Predications.“ Hier wird betrachtet, was über Götter in den Texten gesagt wird, was an Aussagen mitgeteilt wird. Zu diesem Beobachtungsbereich gehören etwa die vielen „Handlungen“ der Götter, die in ugaritischen Texten thematisiert werden: Die Götter essen, trinken, sie laufen, segnen, durchleben Lebenszyklen usw. Dabei können sich menschliche und göttliche Handlungen entsprechen oder in der göttlichen Welt sind andere Handlungen möglich als in der menschlichen, etwa wenn weibliche Göttinnen jagen, was Frauen im menschlichen Bereich in Ugarit nicht zukommt. Götter haben Emotionen, sie lachen u.ä. Aber die Menschenähnlichkeit geht nicht so weit, dass Göttliches und Menschliches ineinander aufgingen. Götter sterben nicht, sie haben andere Handlungsmöglichkeiten als Menschen; das Verhältnis ist also asymmetrisch. „In short, there is slippage between human and divine natures.“ (122) Das Entscheidende an dieser Andersartigkeit ist nach Smith, dass dadurch der Unterschied zwischen Göttern einerseits und Menschen andererseits hervorgehoben wird: „Anthropomor-

³⁷ Vgl. WAGNER, Gottes Körper (s. Anm. 17), 156–157.

phism not only says how deities and humans are like one another, but also about humans are not like deities [...].“ (122)

Bei der Analyse des ugaritischen Anthropomorphismus ist weiterhin zu beachten, dass die anthropomorphen Aussagen auch nach Gattungen verschieden sind: In den Epen (Baal-Zyklus, Keret-Epos etc.) herrschen andere anthropomorphe Anschauungen vor als in Texten, die frühere Stadien der ugaritischen Religion beleuchten. Anthropomorphismus ist nicht gleich Anthropomorphismus, eine Beobachtung, die von der Analyse des alttestamentlichen Anthropomorphismus her ebenfalls zu unterstreichen ist.³⁸

– „Intersections.“ Für den zweiten Beobachtungsbereich von Smith ist festzuhalten, dass der Bereich der Götter und der Bereich der Menschen „Überschneidungsflächen“ bietet, in denen sich die Wege der Götter und die der Menschen kreuzen. Die Begegnungsmöglichkeiten sind aber wiederum unterschiedlich bestimmt: „[...] deities operate largely in the human world in the Ugaritic texts.“ (129) Götter können ohne Weiteres konkrete irdische Orte aufsuchen und sind „very much at home in the human world“ (129), etwa wenn El in Kerets Haus zum Hochzeitsempfang kommt und ihn segnet (KTU 1.15 II). Andererseits gibt es „Eigengesetzlichkeiten“ des göttlichen und des menschlichen Bereichs, die der Vorstellung eines Ineinanderaufgehens der beiden Bereiche widerraten: Götter opfern etwa einander nicht, ebenso „deities do not bless other deities“ (130), hier gelten also eigene „Gesetze“. Die „göttliche Welt“, die z.B. durch die Eigenschaft der Unsterblichkeit erreicht würde, bleibt den Menschen denn auch verschlossen.

– In einem dritten Beobachtungsbereich weitet Smith den Blick über direkte Anthropomorphismen in den Bereich der Vergleiche aus. Es werden sowohl Götter mit Menschen („Anthropomorphismus“) wie auch Menschen mit Göttern („Theomorphismus“) wie auch Götter untereinander verglichen. Ausgehend von KTU 1.101.1-9 beobachtet Smith die Möglichkeit eines die im engeren Sinn „anthropo“-morphe Bildlichkeit übersteigenden Vergleichs: „Baal sits (enthroned) like the sitting of a mountain, / Haddu... like the (cosmic) ocean, [...] His mouth is like two clouds of (?)... [...]“. Smith folgert daraus:

„The analogies suggest a superhuman scale, which for deities is hardly uncommon. What is uncommon is the correlation of Baal’s superhuman, anthropomorphic self with the superhuman scale of his mountain, combined with features associated with his stormy theophany.“ (137)

Im Anschluss an R. Hendel nennt Smith dieses Phänomen, das er mit Ez 1 vergleicht, „transcendent anthropomorphism“ (137). Baal erweist, vorge-tragen in anthropomorpher (Mund) und anthropopragmatischer Ausdrucksweise (sitzen, thronen), seine „übermenschliche“ Qualität, verbunden mit

³⁸ WAGNER, Gottes Körper (s. Anm. 17), 165–166.

einem Bezug zur Natur (Wolken, Berg), in der er sich – im Unterschied zu Jahwe in Ez 1 – ebenso manifestieren kann.

Am Schluss seines Beitrages geht Smith kurz auf den Anthropomorphismus des Alten Testaments ein. Er vermutet auch hier „Formen des transzendenten Anthropomorphismus“, etwa in dem Körperbild von Ez 1: „The divine body of Ezekiel 1 is a body that is and is not a body at the same time.“ (138) Oder in dem Thronrat der Hiob-Rahmenerzählung, in dem möglicherweise der Satan als eine figural-literarische Aus-/Teilgliederung Gottes dargestellt wird, aber (mit allen göttlichen Thronratsmitgliedern) eigentlich „the oneness of divinity“ (139) repräsentiert. Wenn man davon ausgeht, dass hinter diesen Erscheinungen (wie Ez 1 und Hi 1–2) ebenso das (über das Menschengestaltige hinausgehende) *eine Göttliche* steht wie hinter monotheistischen Formulierungen, dann kann man hier, wie Smith formuliert, auch kaum einen sachlichen, sondern eher einen ausdrucksseitigen Widerspruch sehen. Aber Smith' Reflexionsmodus ist hier vorsichtig und vermutend.

„Paradox“ nennt Smith für das Alte Testament das Nebeneinander differenter Körpervorstellungen, um etwas über Gott auszusagen: ein ganz „menschenkörperbezogener“ Anthropomorphismus steht neben „supranaturalen“ Erscheinungen wie Ez 1 oder anderen Gottes-Körper-Konzepten im Hiob-Rahmen. Solche unterschiedlichen Vorstellungen scheinen nicht zusammenzugehen, scheinen „paradox“. Letztlich erklärt er den Widerspruch aus alten und neuen Aussageweisen, ohne ihn auflösen zu können: „From the religious perspective, the combination of old and new leaves readers of the Bible with a paradoxical God.“ (140)

3.6 Ugarit II

HERBERT NIEHR³⁹ setzt in seinem Beitrag über „Körper des Königs und Körper der Götter in Ugarit“ beim menschlichen König an: „Geht man zunächst vom Menschen aus, nach dem die anthropomorphe Sprechweise über die Götter gestaltet wurde, so ist zu sehen, dass im Alten Orient der Mensch *par excellence* der König war.“ (141)

Der König ist der Garant der Ordnung in der menschlichen Welt. Da er aber als Mensch sterblich und krankheitsanfällig war, entwickelte man Strategien, mit diesen Un-Zeiten umzugehen:

„Mit dem Mythos von der besonderen Zeugung und Geburt des zukünftigen Königs, mit der Sukzession auf dem Königsthron, mit der Ahnenwerdung und der Vergöttlichung der verstorbenen Könige sowie mit der Erstellung von Genealogien.“ (142)

Niehr folgert weiterhin:

³⁹ Vgl. H. NIEHR, Körper des Königs und Körper der Götter in Ugarit, in diesem Band, 141–167.

„Die besondere Stellung des altorientalischen Königs zwischen Göttern und Menschen führte also zu einer Differenzierung zwischen dem sterblichen Amtsinhaber und dem unsterblichen Amt. Oder, um es mit der jüngeren, aber zutreffenden Terminologie des ausgehenden Mittelalters zu sagen, man unterschied zwischen den beiden Körpern des Königs.“ (142)

Mit dieser Einordnung nimmt Niehr die Beobachtung von E.H. Kantorowicz auf, dass beim König *body natural* und *body politic* zu unterscheiden sind. „Stand der *body natural* für den König als Mensch von der Geburt bis zum Grab, so der *body politic* für das königliche Amt, welches niemals starb.“ (142)

Der Tod des Königs bedeutete das Ende des *body natural*. „Dieser auf den ersten Blick mittelalterliche Denkansatz entstammt dem Alten Orient, von wo aus er über das Alte und das Neue Testament in die politische Theologie des Mittelalters übernommen wurde.“ (142)

Niehr zeigt die entsprechende Rezeptionsgeschichte dieser körpermetaphorischen Vorstellung (s.o. Abschnitt 1.3.1) bis in neuere Arbeiten der Altorientalistik, Ägyptologie und alttestamentlichen Wissenschaft auf.

Die Götterwelt und die Menschenwelt in Ugarit sind durch miteinander zusammenhängende Hierarchien verbunden. Menschliche und göttliche Hierarchie gehören zu einem kosmischen System. Ihren Zusammenhang und die Interdependenz der Hierarchien zeigen die Korrespondenzen von Ritualen und Mythen, in denen das königliche Wirken für den Zusammenhalt der Welt eine besondere Rolle spielt.

Bei der Untersuchung des Anthropomorphismus möchte Niehr den Akzent darauf legen, „die politische Dimension der anthropomorphen Rede von den Göttern“ herauszuarbeiten und auch den Bereich des Kultes einzubeziehen (144).

Anthropomorphismus heißt nun zunächst, die Möglichkeiten zur Visualisierung zu eröffnen (in Sprache, mentaler Vorstellung und materialen Bildern). Die „Visualisierung ermöglicht es, Götter als Personen auftreten“ zu lassen (144), die mit ihresgleichen und den Menschen interagieren können.

„In kultischer Hinsicht ermöglicht es die anthropomorphe Denk- und Sprechweise, die Gottheiten in Tempeln Wohnung nehmen zu lassen, sie dort mit Kleidung, Speise und Trank, oder auch mit Weihrauch u.a.m. zu versorgen sowie mit Hymnen und Gebeten zu verehren und anzurufen. Somit wird ein direkter Kontakt zwischen den Göttern und den Menschen, insbesondere dem König und den Priestern als Kultakteuren, erschlossen. Dabei ist zu sehen, dass auch die Bilder des Königs wie die Götterbilder Empfänger von Kulturen sein konnten.“ (145)

Aufgrund der gegenseitigen Angleichung in den (anthropomorphen) Darstellungen ist nicht immer genau zu erkennen, ob es sich um „einen Gott“ oder einen „divinisierten König“ handelt.

Als Kultakteur ist der König in besonderer Weise mit den Göttern verknüpft: „Der König erhält seitens der Götter den Auftrag zur Herstellung eines Götterbildes, den er an Handwerker weitergibt.“ (149) Der König ist auch für den weiteren Kult um die Götterbilder zuständig, „die Wendung ‚Der König betrachtet GN‘ (KTU 1.164,10f.; 1.168,1f.8f.)“ steht „für den Besuch des Königs bei der Götterstatue [...] und den opfergemäßen Bezug“ (150). In diesem Zusammenhang spielt u.a. die kultische Reinheit des Königs eine große Rolle. Anders als die Götter ist der König als *body natural* sterblich, was etwa im Kirta-Epos (KTU 1.16 I 3–15; vgl. 1.16 II 36f.40) reflektiert wird. Aber auch durch den Tod des einzelnen Königs (*body natural*) gerät die Institution des Königtums nicht in Gefahr. Im Aqhatu-Epos wird nach Niehr dem *body politic* des Königs eine Art Unsterblichkeit von der Göttin Anat zugesprochen, als „von Zeit zu Zeit gewährte Wiederkunft aus der Unterwelt zusammen mit dem Wettergott Ba‘al“ (154). Nicht verwunderlich ist es daher, dass sich königliche Bestattungsriten und die Bestattungsriten für den gestorbenen Ba‘al ähneln und den Königen postmortale Existenz zugesprochen wird. Niehr führt hier Texte wie KTU 1.108 an und geht davon aus, dass „*mlk ‘lm* den unvergänglichen *body politic* des Königs von Ugarit“ darstellt (158). Dies müsste freilich bedeuten, dass es eine gewisse Kongruenz zwischen dem dauerhaft bestehenden Königtum als *body politic* und den postmortalen Erscheinungsformen der eben genannten Art gibt.

3.7 Körper und soziale Rollen

CHRISTL MAIER⁴⁰ setzt an bei der Betrachtung von Gottes Körper im Alten Testament, wie er vor allem im Marburger Hedwig-Jahnow-Projekt zu Körperkonzepten⁴¹ und Publikationen von G. Baumann⁴² beschrieben worden ist: „Gott hat nach dem alttestamentlichen Befund keinen geschlechtlich differenzierten Körper, weder männliche, noch weibliche Geschlechtsmerkmale.“ (174)

Prägende Zuordnungen finden sich nach Baumann eher in den Jahwe zugeschriebenen sozialen Rollen, die an altorientalischen Gottheiten und auch an der Rolle des Königs orientiert sind; diese sind hinsichtlich des Geschlechts nicht so stark festgelegt, wie die spätere Vaterrolle, die vor

⁴⁰ Vgl. Ch. MAIER, Körperliche und emotionale Aspekte JHWHs aus der Genderperspektive, in diesem Band, 171–189.

⁴¹ HEDWIG-JAHNOW-FORSCHUNGSPROJEKT, Körperkonzepte (s. Anm. 15).

⁴² G. BAUMANN, Das göttliche Geschlecht. JHWHs Körper und die Gender-Frage, in: HEDWIG-JAHNOW-FORSCHUNGSPROJEKT, Körperkonzepte (s. Anm. 15), 220–250; DIES., Die „Männlichkeit“ JHWHs. Ein Neuansatz im Deutungsrahmen altorientalischer Gottesvorstellungen, in: F. CRÜSEMANN u.a. (Hg.), Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel, FS Luise Schottroff, Gütersloh 2004, 197–213; vgl. mit Aufnahme und Weiterführung der Beobachtungen G. Baumanns WAGNER, Gottes Körper (s. Anm. 17).

allem neutestamentlich das Gottesbild prägt und bei der die Männlichkeit Gottes dann dominant wird.

Im Weiteren argumentiert Maier gegen eine nicht ausreichend differenzierte Wahrnehmung von Gender- und Sexus-Beobachtungen im Gottesbild.

Gegen das Bild des geschlechtslosen Gottes stellt Maier zunächst Beobachtungen über eindeutig weibliche Rollen Jahwes und thematisiert hier vor allem Jahwe in der Rolle als Gebälerin (Ps 90,2; Dtn 32,18; Ps 2,7⁴³; ähnlich auch Jes 46,3f).

Zum zweiten beleuchtet Maier eine Deutung von *rah^amîm* als weibliche Seite Jahwes kritisch. Nach einem Durchgang durch die Diskussion um die Etymologie von *rah^amîm* hält sie fest:

„Ein einseitiges Verständnis der Metapher der ‚Mutterschöbigkeit‘ JHWHs als allein weibliches Konzept steht aber gleichzeitig in der Gefahr des Essentialismus und der Einengung von Weiblichkeit auf Gebärfähigkeit in biologischer Hinsicht (‚sex‘) bzw. auf die Mutterrolle in sozialer und kultureller Hinsicht (‚gender‘). Vielmehr eröffnet die Rede von JHWHs ‚Mutterschöbigkeit‘ die Vorstellung eines leidenschaftlichen und mitleidenden Gottes, der sich um die Menschen kümmert und ihnen nahe ist.“ (188)

Als Ertrag hält sie fest:

Der „durch Körperbegriffe umschriebene Körper Gottes im Alten Testament [bleibt] geschlechtlich indifferent [...]. Gleichzeitig umgreift die metaphorische Charakterisierung JHWHs beide Geschlechter [...]. Die Gottheit im Alten Testament wird als Vater *und* Mutter, Erzieher *und* Amme, als zeugend *und* gebärend charakterisiert. Diese Rollen werden heute als ‚männlich‘ oder ‚weiblich‘ wahrgenommen, allerdings immer stärker als sozial konstruierte, da sich ihre geschlechtsspezifische Zuschreibung zunehmend auflöst.“ (188)

Wenn die gynaikomorphen (Rollen-)Aspekte im Gottesbild herausgearbeitet werden, dann können sie helfen, ein zu stark andromorphes (Rollen-)Bild zu revidieren.

Durch den Beitrag von Maier wird noch einmal klar, wie wichtig es ist, die Körperaussagen mit weiteren sozialen Daten, hier vor allem mit den sozialen Rollen, in Beziehung zu setzen, wenn es um die Erfassung des gesamten „Personen-“ bzw. Gottesbildes geht. Körper sind eben nur ein Teil einer Person, eines (göttlichen oder menschlichen) Individuums.

⁴³ Zur Bedeutung von *yld Qal* *gebären* in Ps 2,7 vgl. ähnliche Beobachtungen bei A. WAGNER, Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament. Untersuchungen an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik (BZAW 253), Berlin/New York 1997, 105–106.148; DERS., Die Stellung der Sprechakttheorie in Hebraistik und Exegese, in: Congress Volume Basel 2001 [International Organization for the Study of the Old Testament], Hrsg. von André Lemaire (VT.S 92), Leiden 2002, 55–83, hier: 76–78.

3.8 Emotionen im Alten Testament I

Gefühle und Körper sind eng miteinander verbunden. MELANIE KÖHLMOOS⁴⁴ erinnert daran, dass das alttestamentliche Gotteskonzept sehr intensiv mit Anthropomorphismen und auch Anthropopathismen arbeitet, auch wenn zu bestimmten Zeiten der christlichen Tradition hier andere Konzepte bestimmend geworden sind, die den körperlich-emotionalen Seiten Gottes kritisch gegenüberstehen.⁴⁵ Dem Körper und den Gefühlen ist daher in einem ersten Schritt auf biblischer Grundlage und im biblischen Verstehenshorizont nachzugehen, um sich eine adäquate sachliche Verstehensgrundlage zu erarbeiten.

Das Hebräische kennt kein Wort für *Gefühl* oder *fühlen*. An Stelle dieser Lexeme werden Vokabeln verwendet, die in ihrer Hauptbedeutung anderes bezeichnen: *rā'āh* *sehen*, *tā'am* *schmecken* und *yāda'* *erkennen*. *rā'āh* kann als Gefühlsverb die ganze Spannweite emotionaler Affekte bezeichnen; *tā'am* „bezeichnet in erster Linie eine sensorische Empfindung (Geschmack), die jedoch in Richtung des Gespürs und des Merkens ausgedehnt werden kann“ (192). In selteneren Fällen kann auch *yāda'* im Sinne von „durch Erleben erfahren“ verwendet werden. Köhlmoos schliesst daraus: „Der hebräische Mensch denkt mit dem Herzen und fühlt mit Augen und Zunge.“ (192)

Mit Blick auf die Gefühle Gottes macht Köhlmoos im ersten Schritt eine Bestandsaufnahme quer über das Alte Testament hinweg:

(a) Körperliche Empfindungen: (Wohl-) Behagen (*nīhoah*), kommt nur auf Jahwe bezogen vor, Hunger (*rā'āb*), Sättigung (*šāba'*) und Müdigkeit/Schwäche/Erschöpfung (*yāgā'*, *lā'āh*), die insgesamt nicht sehr häufig thematisiert werden.

(b) Emotionale Empfindungen und Zustände: Interesse/Anteilnahme/Wohllwollen (*hāpaš*, *hāšaḡ*, *rāšāh/rāšōn*, *hāmad*), Ablehnung/Widerwillen (*mā'as*, *šānā'*), Freude (*gīl*, *šūs*, *šāmah*), Zorn (*'ap*, *zā'am*, *zā'ap*, *hemāh*, *hārōn*, *'ābarāh*, *qāšap*), Verachtung (*mā'as*, *šānā'*), Ekel/Abscheu (*mā'as*, *šānā'*, *šiqqûš*, *tā'ab*, *gā'al*, *qûṭ*), Mitleid (*rāham*, *nāham*), Reue (*nāham*), Begehren (*'āwāh*), Hoffnung (*qāwāh*, *šāpāh*), Liebe (*'āheb*, *hæsæd*), Hass (*šānā'*), Eifersucht (*qānā'*) und Genugtuung (*nāham*, *nāqam*). In diesem Bereich ist das Spektrum der Lexeme und die Beleganzahl größer als bei den körperlichen Empfindungen.

(c) Alsdann beobachtet Köhlmoos das Vorkommen der Emotionen Gottes.

⁴⁴ Vgl. M. KÖHLMOOS, „Denn ich, JHWH, bin ein eifersüchtiger Gott“. Gottes Gefühle im Alten Testament, in diesem Band, 191–217.

⁴⁵ WAGNER, Gottes Körper (s. Anm. 17), 41–51.

„Am ergiebigsten für das ganze Gefühlsspektrum JHWHs sind die Psalmen, Jesaja, Jeremia und das Deuteronomium, wobei aber in keinem dieser Bücher alle Gefühle Gottes benannt werden.“ (195) [...] „Von Gottes Gefühlen ist kaum einmal narrativ die Rede. Lediglich der Zorn, die Reue und das Mitleid JHWHs sind Sachverhalte, die sich durch einen Erzähler mitteilen lassen. Sämtliche anderen Gefühle und die Mehrzahl der drei eben genannten werden fast ausschließlich in Form der Rede versprachlicht, sei es als Figurenrede innerhalb der Erzählung, sei es in der Kommunikation im Gebet, sei es in der Prophetie. Dabei ist derjenige, der am meisten über die Gefühle Gottes spricht, Gott selbst.“ (196–197)

Im Weiteren geht Köhlmoos nun auf Deutungen dieses Befundes ein. Sie ist dabei geleitet von der Grundeinsicht: „Was Gott fühlt, und mehr noch, was er nicht fühlt, ist durchaus Bestandteil einer rational konturierten Theologie.“ (197)

Die schon angesprochenen Empfindungen Gottes rechnet Köhlmoos, da es um körperliche Erfahrungen geht, eher zu den Anthropomorphismen als den Anthropopathismen.

Im Gefolge der Diskussionen zur Emotionalität⁴⁶ unterscheidet Köhlmoos dann zwischen Gefühl und Emotion: „Emotionen sind ein (mehr oder weniger) objektiver Sachverhalt, Gefühl ist dessen subjektives Erleben.“ (200)

Bei Gefühlen geht sie mit Schwarz-Friese davon aus, dass es sich dabei um kognitiv beeinflusste emotionale Zustände handelt. Emotionen werden verstanden als „Kenntnisssysteme“, die „teils universale, angeborene Empfindens- und Verhaltensmuster, teils sozial gesteuerte und individuelle Erlebens- und Erfahrungswerte“ umfassen; ebenso als „Bewertungssysteme“, die gebraucht werden, „um innere und äußere Sachverhalte je nach Situation einzuschätzen und zu bewerten“.⁴⁷

Im Anschluss an diese Grundbestimmungen fragt Köhlmoos nach Gefühlen und Emotionen Gottes im Alten Testament. Sie schlägt dabei folgende Unterscheidung vor: „Nur, wo JHWH in 1. Person sein subjektives Erleben schildert, liegt überhaupt ein Gefühl vor. Demgegenüber sind Texte in 2. und 3. Person Aussagen über die Emotionen Gottes.“ (201)

Von dieser Unterscheidung aus versteht sie z.B. Jes 63,1–6 als „Schilderung des subjektiven Erlebens JHWHs im Moment seines Zorns“ (202), wohingegen Hi 19,6–20 „eine Schilderung des Zornes Gottes als dessen objektiv – durch Hiob – beobachtbare Emotion“ sei (203).

⁴⁶ Köhlmoos schließt hier stark an M. SCHWARZ-FRIESE, *Sprache und Emotion* (UTB 2939), Tübingen/Basel 2007 an; vgl. zu dieser Problematik und mit Bezug zum Hebräischen bzw. zum Alten Testament auch A. WAGNER, *Emotionen Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien* (KUSATU 7), Kamen ²2011 [¹2006], bes. I. Gefühl. Emotion und Affekt in der Sprachanalyse des Hebräischen, 7–47.

⁴⁷ SCHWARZ-FRIESE, *Sprache* (s. vorige Anm.), 73.

Ausgehend von der Beschreibungsmatrix aus dem Emotionsmodell von R. Plutchik⁴⁸, der zu den universalen Emotionsanalytikern gehört, versucht Köhlmoos nun, sich den Emotionen Gottes im Alten Testament zu nähern. Hos 11,1–9 versteht Köhlmoos nicht aus dem sonst häufig angenommenen Gegensatz von Liebe und Zorn, sondern sie stellt dem Modell von Plutchik folgend fest:

„Der Zorn, den JHWH explizit nicht vollstrecken will, ist indes nicht das genaue Gegengewicht zu seiner Liebe [...], sondern Teil einer wesentlich komplexeren emotionalen Strategie, die im Falle von Hos 11 mit einem erheblichen Anteil an Reflexion verknüpft ist.“ (208)

Hos 11 bedient sich der emotionalen Strategie aus persuasiven Gründen: „In Hos 11 wird die Analogie der väterlichen Liebe JHWHs eingesetzt, um seitens der Hörer die größtmögliche Empathie mit Gott zu erreichen.“ (210)

Köhlmoos folgert aus solchen Beobachtungen die sicher richtige Konsequenz, dass nämlich beim Auslegen der Texte und der Analyse ihrer emotionalen Aspekte darauf zu achten ist, „[...] die (mögliche) Wirkung dieser Gefühle auf das Publikum zu erheben [...]. Die Gefühle Gottes dienen nicht nur der Beschreibung Gottes, sondern vermitteln auch eine Botschaft.“ (210)

Im letzten Teil ihrer Studie geht Köhlmoos auf die Frage ein, inwiefern Emotionen auch von kulturellen Gegebenheiten beeinflusst sind. Hier wendet sie sich anderen Grundüberlegungen zu, als sie von Plutchik her zu formulieren wären. Die biologisch verwurzelten Emotionen werden kulturell codiert.

„Die [oben beschriebene alttestamentliche] Verknüpfung der Gefühle mit den Sinnen, des Denkens mit dem Herzen stellt einen Rahmen zur Eigenwahrnehmung, zum Ausdruck und zur Bewältigung der Emotion dar [... sie] ist ein Beispiel für eine solche [...] Codierung“. (212)

Als ein Beispiel für solche kulturellen Unterschiede führt Köhlmoos den Zorn Gottes an: „In alttestamentlichen Texten ist der Zorn JHWHs die Reaktion auf ein schuldhaftes Vergehen der Menschen [...]. Die westlich-neuzeitliche Tradition reagiert auf Fehlverhalten jedoch mit dem Wunsch nach (juristischer oder moralischer) Vergeltung. So werden die beiden Systeme – der textliche Befund des Zorns angesichts der Verfehlung und die Tradition der Strafe in Reaktion auf Verfehlung – miteinander vermischt [...]“ (212), wenn dies in der Auslegung nicht auseinandergehalten wird.

⁴⁸ Vgl. R. PLUTCHIK, Emotions. A general psycho-evolutionary theory, in: K. SCHERER/P. EKMAN (Hg.), Approaches to emotion, Hillsdale 1984, 197–200.

In der Tat werden solche kulturellen Unterschiede schon länger beobachtet.⁴⁹

Mit Blick auf das Gesamt-Spektrum der Emotionen Gottes ist es nun auffällig, dass etliche Emotionen im Anthropopathismus nicht vorkommen:

„[...] Enttäuschung und Verwunderung [konnten] nur implizit von JHWH ausgesagt werden, in der imaginierten Nachzeichnung seines Gefühlserlebens. Furcht, Schuld und Scham, Kummer und Leid sind dagegen nicht einmal implizit von Gott aussagbar. [...] Auch hier ist das alttestamentliche Gottesbild nicht davon geprägt, dass Gott ein derart überweltliches Wesen ist, dass er die genannten Emotionen nicht haben kann. Vielmehr ist ‚Gott‘ im Alten Testament so codiert, dass er diese Emotionen nicht haben darf. Ein leidender, ängstlicher oder schuldiger Gott ist nicht denkbar.“ (214–215)

Hier bietet die Gotteskonzeption des Alten Testaments weniger Möglichkeiten als die emotionale Modellierung der Götter in den Panthea der Nachbarreligionen. Damit ergibt sich im Bereich des Anthropopathismus eine völlig analoge Gegebenheit zum Anthropomorphismus. Auch bei der Körperdarstellung werden aus konzeptionell-theologischen Gründen bestimmte Körperteile häufig und andere gar nicht eingesetzt.⁵⁰

3.9 Emotionen im Alten Testament II

KATRIN MÜLLER⁵¹ fokussiert in ihrem Beitrag einen einzelnen Emotionsbereich, die Liebe. Ähnlich wie Köhlmoos und v.a. unterscheidet sie mit der neueren Forschung Emotionen als die nach außen tretenden, an sprachlichen Äußerungen, Mimik/Gestik, Handlungen u.a. beobachtbaren affektiven Regungen von den nur introspektiv wahrnehmbaren. Sie geht von einem Untersuchungsansatz aus, der bei Emotionen grundsätzlich mit kulturell unterschiedlichen Prägungen rechnet. In Konvergenz mit Forschungen von Kövecses, van Wolde, Wagner setzt sie bei der Sprache bzw. den Verbalisierungen der Emotion Liebe an und kontrastiert den hebräischen Befund mit dem mit derselben Zugangsweise erhobenen Befund einer neueren Sprache am Beispiel des Deutschen. In beiden Fällen ist der jeweilige Ausgangspunkt textlich vorfindliches Material (im Hebräischen aus dem Alten Testament, im Deutschen aus dem Großkorpus des Digitalen Wörterbuches der deutschen Gegenwartssprache), nicht konstruierte Beispiele. Zielpunkt

⁴⁹ Vgl. WAGNER, Gefühle und Emotionen (s. Anm. 46), Bindung der Emotion ‚Hass‘ an Gründe: 71–72; Bindung der Emotion ‚Eifer/Eifersucht‘ an Gründe: 90–92; Bindung der Emotion ‚Zorn‘ an Gründe: A. WAGNER, Emotionen in alttestamentlicher und verwandter Literatur – Grundüberlegungen am Beispiel des Zorns, in: R. EGGER-WENZEL/J. CORLEY (Hg.), *Emotions from Ben Sira to Paul*, Berlin 2012, 27–68.

⁵⁰ Vgl. WAGNER, Gottes Körper (s. Anm. 17), 154–158.

⁵¹ Vgl. K. MÜLLER, Lieben ist nicht gleich lieben. Zur kognitiven Konzeption von Liebe im Hebräischen, in diesem Band, 219–237.

der Analyse ist zunächst die Herausarbeitung des konzeptionell-kognitiven Gehalts der Bildausdrücke/Metaphern, eine Vorgehensweise, die auf Lakoff/Johnson⁵² zurückgeht und die davon ausgeht, dass bestimmte epistemische Vorstellungen über ein Phänomen in einer Gesellschaft/Sprache in den kognitiven Konzepten solcher Metaphern zu greifen sind. Durch den Ansatz bei der Sprache bzw. den Texten eignet sich diese Methode auch besonders gut für historische Analysen.

Bei der Analyse der deutschen Beispiele stößt man sehr schnell auf ein grundlegendes Konzept, das prägend für das neuere europäische Versprachlichen von Emotionen ist: die Behältermetapher. „Voll sein“ von Liebe schließt ein, dass hinter der vordergründigen Aussage, dass die betreffende Person vom Gefühl der Liebe erfasst ist, die Vorstellung steht, Liebe fülle uns an wie eine Flüssigkeit oder sonstiger Inhalt einen Behälter anfüllt. Desweiteren spielt das Herz eine große Rolle, teils als Behälter im Behälter, teils, weil es in der Versprachlichungstradition von vielen Emotionen als „Sitz“ der Emotionen behandelt wird. Ein weiteres prägendes Konzept für Liebe im Deutschen ist das der Flamme, Liebe brennt, vorzugsweise im Innern bzw. aus uns heraus.

Vergleicht man zu diesem Befund die Ergebnisse der Analyse aus dem Hebräischen, ist zunächst auffallend, dass „sich kein einziges Beispiel für die Metapher des ‚Voll-Seins‘ bzw. des ‚Erfüllt-Seins‘“ findet, obwohl „es für die Wurzel **אָהַב** im Alten Testament 251 Belege gibt“ (227).

Im Hebräischen wird nun die Metaphernwelt um *ahb* weiter untersucht. Eine wichtige Stelle für das Verständnis der Liebe ist Dtn 6,5, für die Müller festhält, dass über die Übersetzung nicht neuzeitliche Anthropologie und neuzeitliches Emotionsverständnis einfließen dürfen, sondern dass die andere anthropologische und emotionale Grundkonzeption des Alten Testaments beachtet bleiben muss: In Dtn 6,5 spielt die Trias ‚Herz – *naʿfæš* – Kraft‘ eine Rolle; alle drei werden zur Beschreibung der Liebe zu Gott herangezogen und häufig ist in der Vergangenheit hier ein trichotomisches Menschenbild vermutet worden.

„[Die] Anthropologie des Alten Testaments sieht den Menschen [aber] nicht ‚aufgeteilt‘ in ‚Leib – Seele – Geist‘ [o.ä.]; die ‚[...]‘ Liebe bezieht sich daher hier [in Dtn 6,5 nicht auf Leib, Seele und Geist, sondern] auf das, was für den Verfasser und seine Umwelt den Menschen ausmacht – die Rationalität, die Bedürftigkeit/Lebendigkeit und die körperliche Kraft.“ (230)

Besser ist es also, in Dtn 6,5 die Präposition *b^e*, die jeweils vor den drei genannten Lexemen steht, durch *mit* zu übersetzen; eine Formulierung wie

⁵² G. LAKOFF/M. JOHNSON, *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Astrid Hildenbrand, Heidelberg ⁷2011, passim.

die Übersetzung der Lutherbibel *von ganzem Herzen* ist hier irreführend, da sie die Liebesinnerlichkeit der europäischen Tradition ins Spiel bringt.

Auch das Bild der Liebe als Flamme ist im Alten Testament zu finden, allerdings nicht als Ausdruck für ein Lodern im Inneren, sondern als Ausdruck der Empfindung der unbeeinflussbaren Macht der Liebe.

Ebenfalls auffällig wie bei etlichen anderen Emotionen ist die Rückbindung der Liebe an Gründe:

„Liebe scheint also durch bestimmte Geschehnisse und Gegebenheiten bedingbar zu sein, dem Konzept des Redens über die Liebe liegt im biblischen Hebräischen ein gewisses ‚Kausalitäts-Denken‘ zugrunde.“ (233)

Bei diesem letzten Punkt gibt es allerdings eine Ausnahme mit hochgradiger theologischer Brisanz: Im Bereich des Anthropopathismus finden sich keine (!) Begründungen für Gottes Liebe gegenüber seinen menschlichen Partnern; warum Jahwe Israel liebt, wird an keiner Stelle thematisiert. Im Gegensatz zu menschlicher Liebe ist also Gottes Liebe „unbedingt“.

Körperkonzepte und Körper Gottes

Die Entstehung der Götter

Ina Wunn

1. EINLEITUNG

Gottesbilder der Gegenwart kommen ohne die Vorstellung von der Körperlichkeit Gottes aus. Gerade der Islam bezieht hier eindeutig Stellung: zwar gibt es im Koran zu Gott anthropomorphe Aussagen (Sure 48,10; 51,47; 11,37; 20,5 usw.), die aber allegorisch zu verstehen sein bzw. dem Menschen Gottes Willen nahebringen sollen, ohne tatsächliche Aussagen über die Realität des göttlichen Seins machen zu können.¹ Ähnlich argumentieren die großen östliche Religionen: zwar gehen sowohl der Hinduismus als auch der Buddhismus von der Realexistenz mehr oder weniger anthropomorpher Gottheiten aus, die jedoch in vielen hinduistischen Strömungen und generell im Buddhismus letztlich nicht heils- oder erlösungsrelevant sind.² Andererseits ist es eine wohl bekannte Tatsache, dass in der vieltausendjährigen Geschichte der Religionen Göttern oft menschengestaltige, seltener tiergestaltige, Körper oder zumindest menschliches Denken und Fühlen zugeschrieben wurden. Wie ist dieser Widerspruch zu erklären?

Für bestimmte Strömungen in der systematischen Religionswissenschaft, die gemeinhin, wenn auch sachlich nicht ganz richtig, als evolutionistisch bezeichnet werden,³ weisen diese Anthropomorphismen auf ein älteres Stadium der Religionsentwicklung, das der heutigen Auffassung in den Weltreligionen von der absoluten Transzendenz der Gottheit vorangeht. Nach Auffassung des amerikanischen Religionssoziologen Robert Bellah (*1927), der sich in seinen Ausführungen wiederum eng an den Begründer der Soziologie Auguste Comte (1798–1857) hält, vollzog sich die Religionsentwicklung in fünf Stadien: Auf die so genannte *Primitive Religion*, deren Symbolsystem durch teils menschliche, teils animalische Ahnengestalten gekennzeichnet ist, deren Kräfte und Möglichkeiten das Maß menschlichen Vermögens zwar überschreiten, die aber dennoch keine Götter sind, folgt die *Archaische Religion* mit einem regelrechten Kultus mit Göttern, Priestern, Verehrung, eventuellen Opfern und möglicherweise Gott- oder Priesterkönigtum.⁴ Die nächste Stufe nehmen dann die *Historischen Religionen*

¹ Vgl. A.TH. KHOURY, Der Koran, erschlossen und kommentiert. Düsseldorf 2006, 85–88.

² Vgl. H.W. SCHUMANN, Handbuch Buddhismus. München 2000, 116–122. Vgl. auch J. GONDA, Die Religionen Indiens. Veda und älterer Hinduismus. Stuttgart/Köln/Mainz 1978, 179–213.

³ Vgl. F. STOLZ, Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 1988, 206–209; I. WUNN, Die Entwicklung der Religionen aus evolutionstheoretischer Sicht, ZMR 2/2005, 131–146.

⁴ Vgl. R.N. BELLAH, Religiöse Evolution, in: C. SEYFARTH/W.M. SPRONDEL (Hg.), Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, 280–283.

ein, die sich von den beiden vorangegangenen Stadien dadurch unterscheiden, dass ihr Gott transzendent ist: erst hier tritt neben die empirische Welt mit ihren anthropomorphen göttlichen Gestalten eine gänzlich andere Welt religiöser Realität, deren Fokus nun nicht mehr auf das Diesseits, sondern auf ein nachtodliches Jenseits gerichtet ist. Hier und an dieser Stelle vollzieht sich der entscheidende Wandel im Gottesbild: Die Gottheit, die zuvor zwar an einem besonderen heiligen Platz („templum“!),⁵ aber ansonsten mitten in der Welt des Menschen gedacht wurde, wird nun in ein unerreichbares Jenseits entrückt, verliert ihre menschlich-konkreten Züge, wird transzendent und ist mit menschlichem Verstand nicht mehr zu erfassen.⁶ Nach diesem entscheidenden Entwicklungsschritt ändert sich in den noch folgenden Stadien hinsichtlich des Gottesbildes nichts mehr, auch wenn auf die *Historische Religion* noch die *Frühmoderne Religion* mit ihrer Betonung der direkten Beziehung zwischen Individuum und transzendenter Realität⁷ und die *Moderne Religion* mit ihrer Suche nach persönlich reifem und verantwortungsbewusstem Handeln in der Welt folgt.⁸

Zwar können heute *Primitive*, *Archaische*, *Klassische*, *Frühmoderne* und *Moderne Religion* nicht mehr als religiöse Stadien innerhalb einer allgemeinen kulturellen Menschheitsentwicklung aufgefasst und damit als Evolutionsgeschehen beschrieben werden, behalten aber als religionssoziologisch unterscheidbare Religionstypen weiterhin ihre Gültigkeit, ist doch jeder der genannten Religionstypen an Gesellschaftstypen gebunden, die sich hinsichtlich ihrer sozialen Organisation und ihrer Wirtschaftsweise eindeutig charakterisieren lassen. Demnach sind sowohl Wildbeutergesellschaften, Viehzüchternomaden-Gesellschaften oder frühe Hackbauern/einfache Ackerbaugesellschaften dadurch gekennzeichnet, dass sie gesellschaftlich nicht stratifiziert sind, also keine politischen Hierarchien und Arbeitsteiligkeit ausgebildet haben. Maßgeblicher gesellschaftlicher Ordnungsfaktor ist hier der religiöse Mythos, eine sinnstiftende Ursprungserzählung, die existenzielle Fragen nach dem Ursprung von Liebe und Tod, aber auch der kosmischen einschließlich der sozialen Ordnung durch Rückbindung an letzte Werte beantwortet.⁹ Diese fragile Ordnung bedarf der ständigen Erneuerung durch das Ritual auf dem Gebiet religiösen Handelns, das damit in sozialer Hinsicht ein geeignetes Instrumentarium zur Lösung gesellschaftlicher Konflikte darstellt. Das Ritual, also die Wiederholung kosmischen Urzeitgeschehens zur Aufrechterhaltung einer als sinnhaft empfundenen

⁵ Vgl. H.-P. HASENFRATZ, *Religion – was ist das? Lebensorientierung und Andere Wirklichkeit*, Freiburg u.a. 2002, 70.

⁶ Vgl. auch L. DUPRÉ, *Unio Mystica: The State and the Experience*, in: I. MOSHE/B. MCGINN (Hg.), *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam*, New York 1999, 3–23, hier: 6.

⁷ Vgl. BELLAH, *Religiöse Evolution* (s. Anm. 4), 289–294.

⁸ Vgl. ebd., 294–301.

⁹ Vgl. V.W. TURNER, *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*, (Reprint), Oxford 1996.

kosmischen Ordnung, ermöglicht in solchen Gesellschaften, die keine oberrichtlichen Strukturen ausgebildet haben, ein geordnetes soziales Miteinander als akzeptierte konfliktlösende Instanz, die ihre Autorität durch Rückbindung an ultimative Wahrheiten erhält.¹⁰

Erst im Laufe der Geschichte und in Zusammenhang mit aufkommender Arbeitsteiligkeit und gesellschaftlicher Stratifizierung entstanden aus den so genannten „Dema“¹¹, das sind jene oben bereits erwähnten übermächtigen Ahnengestalten, regelrechte Götter, denen man dann im Kultus opferte. Die Erkenntnis, dass es sich beim Kultus letztlich um einen Akt des Gabentausches handelt, bei dem neben materiellen auch nicht-materielle Güter getauscht werden und bei dem zwischen den Beteiligten ein starkes seelisches Band entstehen soll, verdankt die Wissenschaft dem französischen Soziologen Marcel Mauss.¹²

Mit dem sehr viel später aufkommenden Monotheismus und seinen vielfältigen Erscheinungsformen sind dagegen andere Gesellschaftstypen verknüpft, die für die Frage nach der Entstehung anthropomorpher Gottesbilder nicht mehr von Belang sind.

Relevant ist dagegen die Frage nach der Entstehung von Religion – wie kamen die übermenschlichen Wesen, die übermächtigen Ahnengestalten oder Dema zu ihren menschlichen Zügen?

2. DIE METHODIK – WAS WIR ÜBER FRÜHESTE RELIGIONEN WISSEN

Grundlage aller Aussagen zu den ersten nachweisbaren (!) religiösen Vorstellungen des Menschen hat empirisches Datenmaterial zu sein. Hier sind v.a. die Paläoanthropologie und die Archäologie gefragt, deren Forschungen mit Hilfe neuer Ansätze und Methoden zu einer Flut aussagekräftiger und religionswissenschaftlich relevanter Ergebnisse geführt hat. In der Paläoanthropologie sind diese nicht nur zahlreiche neue Paläoanthropinen-Funde, sondern v.a. auch die Neubearbeitung altbekannten Materials mit Hilfe neuer Geräte und Methoden, die manch angeblich gesicherte Tatsache v.a. über postulierten Kannibalismus oder Menschenopfer ad absurdum führten oder zumindest in Frage stellten. Darüber hinaus erlauben heute v.a. neue Ausgrabungen im Verbund mit sorgfältigen Ausgrabungstechniken und -dokumentationen sehr viel genauere Aussagen zu dem möglichen

¹⁰ Vgl. A.E. JENSEN, Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart 1948.

¹¹ Diese Bezeichnung geht auf den Ethnologen Adolf E. Jensen zurück, der diesen Typus übermächtiger, mythischer Ahnengestalten in Südostasien beschrieb. Vgl. JENSEN, Weltbild einer frühen Kultur (s. Anm. 10).

¹² Vgl. M. MAUSS, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, in: DERS., Soziologie und Anthropologie 2, Frankfurt 1989b (Paris 1950), 9–144.

weltanschaulichen Hintergrund unserer Vorfahren, als es noch vor wenigen Jahrzehnten denkbar schien.

Trotz dieser unbestreitbaren enormen Erkenntnisfortschritte im Bereich der Paläontologie und Archäologie bleibt letztlich eine entscheidende Schwierigkeit: nämlich aus den materiellen Hinterlassenschaften einer vorgeschichtlichen und damit noch schriftlosen Kultur auf die Lebens- und Wirtschaftsweise, Sozialstruktur und letztlich auch Weltanschauung ihrer Träger zu schließen. Da die ehemaligen Weltanschauungen naturgemäß einer direkten Untersuchung nicht mehr zugänglich sind, müssen sich sowohl die Religionswissenschaft als auch die Vorgeschichtsforschung mit dem Problem auseinandersetzen, wie aus einer Reihe von Objekten und Artefakten einer vorgeschichtlichen Kultur auf ihren geistesgeschichtlichen Hintergrund geschlossen werden kann. Hierzu hat die Religionswissenschaft inzwischen eine geeignete Methodik entwickelt, die an anderer Stelle ausführlich erörtert wurde.¹³ Die einzelnen, aufeinander aufbauenden Schritte lassen sich in Kürze wie folgt umreißen: In einem ersten Schritt werden die Lebensverhältnisse und v.a. Lebensvollzüge der fraglichen schriftlosen Kultur mit Hilfe einer Methodologie rekonstruiert, wie sie die so genannte Processual Archaeology als Nachfolgerin der New Archaeology in den letzten drei Jahrzehnten entwickelt hat.¹⁴ In einem darauf folgenden Schritt werden aussagefähige Objekte mit Hilfe ethologischer, also verhaltensbiologischer Ansätze auf religiös relevante Zeichen und Signale hin untersucht.¹⁵ Nach einer religionstypologischen Zuordnung – ist bei der fraglichen Religion nach Dema und Spuren von Ritualen zu suchen, oder kann bereits von der Existenz von Göttern und Kulthandlungen ausgegangen werden? – ist diese Religion in einen entwicklungsgeschichtlichen Kontext zu stellen, der ihre charakteristischen Merkmale als Ergebnis einer historischen Entwicklung begreift.¹⁶

Besonders der letzte Punkt sollte in seiner Bedeutung nicht unterschätzt werden: Religionen entstehen nicht voraussetzungslos und spontan, sondern bauen immer auf Vorläuferreligionen auf, deren Merkmale modifiziert und den neuen Bedürfnissen der zugehörigen Gesellschaft angepasst werden. Wenn es also um eine mögliche und sinnvolle Rekonstruktion einer unbekannten Religion geht, haben die eventuell bereits bekannten Religio-

¹³ Vgl. I. WUNN, Der ethnographische Vergleich in der Religionswissenschaft, ZMR 85/2001, 153–167.

¹⁴ M. BALTER, *The Goddess and the Bull: Catalhoyuk, An Archaeological Journey to the Dawn of Civilization*, New York u.a. 2005.

¹⁵ Vgl. I. EIBL-EIBESFELDT, Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriss der Humanethologie, Weyarn 1996, 613–712; O. KÖNIG, Kultur und Verhaltensforschung: Einführung in die Kulturethologie, München 1970. I. WUNN, Art. Ethology of Religion, in: *The Encyclopedia of Religion*, Second Edition, 2005.

¹⁶ Vgl. WUNN, Entwicklung (s. Anm. 3), 131–146.

nen der Vorläufer-, aber auch Nachfolgekulturen hinsichtlich relevanter Merkmale berücksichtigt zu werden.

3. DIE ENTWICKLUNG RELIGIÖSER VORSTELLUNGEN

Unser Wissen über die Entstehung und Entwicklung religiöser Vorstellungen ist, was seinen Ursprung anbelangt, notwendig unvollständig, denn religiöses Denken und Gebete fossilisieren nicht. Im besten Falle und unter glücklichen Umständen können Rituale oder kann religiöses Handeln Spuren hinterlassen, die archäologisch nachweisbar sind. Anders ausgedrückt: Jede Rekonstruktion vorzeitlicher Religionen ist damit auf paläoanthropologisch oder archäologisch nachweisbare Spuren angewiesen, um überhaupt – mit Hilfe der oben angerissenen Methodik – Aussagen zur Religionsentstehung und -entwicklung machen zu können. Dabei beschränken sich umfassende Untersuchungen, die die vorzeitliche Religionsentwicklung in den Fokus ihres Forschungsinteresses stellen, bislang auf den geographischen Raum des Nahen und Mittleren Ostens sowie auf das Gebiet, das die Archäologin Marija Gimbutas mit „Old Europe“¹⁷ bezeichnet hat und in dem sich tatsächlich eine religiöse Entwicklungslinie angefangen von ersten Bestattungen im mittleren Paläolithikum bis zur Verehrung von frühen Göttinnen und Heroen im ausgehenden Neolithikum nachzeichnen lässt. Es geht in dieser Darstellung also nicht um die Entstehung von Religion und Religionen allgemein, sondern sehr konkret um die Entstehung und Entwicklung religiöser Vorstellungen im genannten und klar umrissenen geographischen Raum und damit um die Darstellung einer sehr spezifischen Entwicklungslinie, die nicht ohne Weiteres auf andere kulturelle Räume, z.B. den indischen Subkontinent oder Ostasien, übertragen werden kann.

Auch darf der Ansatz zu einer Darstellung einer Religionsentwicklung, bei dem versucht wird, große Entwicklungslinien herauszuarbeiten, nicht darüber hinwegtäuschen, dass jede der in diese Rekonstruktion eingehenden Einzelreligionen zusätzlich zu ihren zeittypischen Merkmalen auch sehr spezifische Charakteristika aufweist, die sie zu ihrer Zeit einzig und für ihre Anhänger unverwechselbar machte. Ein Beispiel: Dem Linienbandkeramiker aus dem Gebiet des heutigen Bayern waren zwar Vorstellungen von einer nachtodlichen Existenz seiner Verstorbenen und möglicherweise der Existenz einer Urmutter vertraut; mit einer Figur, wie sie zeitgleich die Herdstellen in Lepenski Vir schmückte, hätte er aber wohl kaum etwas anzufangen gewusst – und doch entsprang beides der gleichen religiösen Vorstellungswelt, wie im Folgenden zu zeigen sein wird.

¹⁷ M. GIMBUTAS, *The Living Goddesses*, Berkeley u.a. 1999, 72.

4. DIE WICHTIGSTEN MERKMALE STEINZEITLICHER RELIGION

Erste nachweisbare religiöse Gedanken kreisten um den Tod – oder, präziser: Manipulationen an den Verstorbenen im mittleren Paläolithikum (200.000–35.000 v.h.) lassen Rückschlüsse zu, dass sich sowohl der Neandertaler (*Homo neanderthalensis*) als auch der zeitgleiche moderne Mensch (*Homo sapiens*) Gedanken um das Schicksal seiner Toten gemacht haben muss, denn etwa ab 90.000 v.h. lassen sich zum ersten Mal Bestattungen bei beiden Menschengruppen im Bereich des heutigen Palästina, Syriens und des nördlichen Iraks nachweisen. Auch wenn diese Bestattungen gelegentlich kaum den Namen verdienen, denn manchmal hat man den Verstorbenen lediglich an einer Höhlenwand deponiert, ihn in eine vorhandene Vertiefung gelegt oder vielleicht auch eine flache Grube gegraben und diese anschließend mit Gesteinsschutt abgedeckt, zeigen diese einfachen Begräbnisse ohne Grabausbauten, Beigaben oder Spuren tradierter Bestattungssitten immerhin das Bestreben des frühen Menschen, den Verstorbenen vor Verletzung oder Beschädigung durch wilde Tiere zu schützen, den Leichnam unversehrt zu erhalten und für eine gewisse Zeitspanne zu konservieren. Sehr rasch verbreitete sich diese neue Sitte, so dass für die folgenden Jahrzehnttausende auch in Europa Neandertalerbegräbnisse von Frankreich über West- und Mitteldeutschland bis nach Kroatien nachweisbar sind. V.a. die in den alpinen Gebirgszügen vorkommenden Karsthöhlen und Abris boten hier ideale Fossilisierungsbedingungen, da diese Begräbnisstätten nicht in der folgenden Eiszeit vom Eisschild überfahren und damit zerstört wurden. Wenn die bestatteten Neandertalerskelette Schnittspuren aufweisen, so sind diese nicht, wie v.a. in der älteren Literatur oft behauptet, auf blutige Opferrituale (religionssoziologisch ergeben Opfer zu einem so frühen Zeitpunkt und unter Wildbeutern keinen Sinn) zurückzuführen, sondern entspringen wahrscheinlich der Vorstellung, dass die Toten, befreit von verwesbaren Teilen, Jahre überdauern und damit so etwas wie erste Anzeichen einer partiellen Unsterblichkeit zeigen. Begräbnisse, v.a. in Zusammenhang mit dem vorherigen Mazerieren der Toten, wären dann Anzeichen für das Bemühen, einen Teil des Toten auf Dauer oder zumindest für eine gewisse Zeitspanne den Nachlebenden zu erhalten.

Nach dem Aussterben des Neandertalers setzte sein biologischer Konkurrent und Kulturnachfolger im Jungpaläolithikum (35.000–11.500 v.h.) die einmal eingeschlagene Richtung der Religionsentwicklung fort – dies ganz im Sinne eines organischen Verständnisses von Religionsentwicklung, dass nämlich religiöse Vorstellungen nicht immer wieder neu aus dem Nichts entstehen, sondern dass bewährte und traditionell überlieferte Sitten und Vorstellungen einem kulturellen Selektionsdruck unterliegen und so neuen Bedürfnissen angepasst werden. Auch die Cro Magnons, der frühe, inzwischen in Europa heimisch gewordene *Homo sapiens*, bestatteten ihre Toten, und gleichzeitig nahm der Aufwand, den man mit den Begräbnissen

trieb, zu. Die Toten wurden nun nicht mehr nur in einfachen Vertiefungen beigesetzt, sondern man konstruierte Grabausbauten, die den Verstorbenen zusammen mit seiner Habe und zusätzlichen Grabbeigaben aufnahmen. Gleichzeitig behielt man zumindest in einigen Fällen die Sitte des Mazerierens bei. Der Tote wurde demnach für das Begräbnis hergerichtet: Das Entfleischen sollte die Gefahr des Verwesens oder Gefressenwerdens durch Aasfresser minimieren, also seine materielle Unsterblichkeit sichern, während seine Habe und Beigaben ihm seine gewohnte soziale Stellung auch in einer jenseitigen Welt zu sichern hatten – spätestens hier kann also sicher von religiösen Vorstellungen gesprochen werden, die sich am Umgang mit dem Tod festmachen lassen.

Schwieriger ist die Deutung frühen menschlichen Kunschtschaffens, wie es in der Parietalkunst (den Bilderhöhlen) und in der beweglichen Kunst des Jungpaläolithikums dokumentiert ist. Bei allen Unsicherheiten hinsichtlich der Interpretation der Bildensembles und der Statuetten lässt sich eine Gruppe von Motiven herausgreifen, die mit Hilfe ethologischer Ansätze unschwer als Abwehr- und Beschwichtigungssignale zu deuten sind.¹⁸ So sind aus verhaltensbiologischer Sicht die (im Vergleich zu Tiermotiven außerordentlich seltenen) gehörnten Chimären der Bilderhöhlen möglicherweise als Vorläufer übermächtiger Wesen anzusehen, denn Gehörne demonstrieren Macht und Stärke. Hier hätte sich dann aus Motiven einer spontanen Aktionsmalerei, die eine momentane Emotion umsetzt, letztendlich die Hörnerkrone späterer übermächtiger Wesen vom Format einer Göttin (Hathor) bis zum Satan als Attribut von Macht und Stärke durchgesetzt.¹⁹

Wichtiger v.a. unter dem Gesichtspunkt der Entstehung von anthropomorphen Gottesvorstellungen sind die Frauenstatuetten, die spätestens mit dem Gravettien (ca. 28.000–22.000 v.h.) zum Inventar weltanschaulichen Denkens des Jungpaläolithikers gehören. Frauen, und zwar jeweils ganz bestimmte Frauen, galten mit großer Wahrscheinlichkeit wegen ihrer sozialen Bedeutung und ihrer reproduktiven Fähigkeiten als Machsträger, deren Abbild in Form einer Figurine apotropäische Funktion zugeschrieben wurde. Daher wurden kleine Frauenfigürchen sowohl als Kleiderbesatz getragen als auch im Hause oder an numinosen Plätzen aufgestellt und sollten auf diese Weise dem Schutz und der Wohlfahrt der Gemeinschaft dienen. Während die ersten Figurinen noch naturalistische Darstellungen einzelner, konkreter Frauenpersönlichkeiten mit einer Überbetonung von Körperteilen mit konkret beschwichtigender Signalwirkung (Brüste, Schamteile) waren, setzte im Verlaufe der weiteren religionsgeschichtlichen Entwicklung mit dem Magdalénien (bis ca. 12.000 v.h.) eine Stilisierung ein (s. Abb. 1), die

¹⁸ Vgl. I. EIBL-EIBESFELDT/C. SÜTTERLIN, *Im Banne der Angst. Zur Natur- und Kunstgeschichte menschlicher Abwehrsymbolik*, München/Zürich 1992.

¹⁹ Vgl. I. WUNN, *Religion und steinzeitliche Kunst. Die Höhlenmalerei als Spiegel der jungpaläolithischen Geisteswelt*, ZfR 2000/2, 193–211.

nur als Wandel der religiösen Vorstellungen gedeutet werden kann: Während die älteren naturalistischen Frauendarstellungen noch die Kräfte ganz konkreter Frauen meinten, die im Bild ihre Schutzfunktion entfalteten, konnte man jetzt auf einen Typus zurückgreifen, der gezielt die gewünschten schützenden Eigenschaften verkörperte und entfaltete. Hier entwickelte sich aus dem Träger verhaltensbiologischer Signale ein abstrakter Wirkungsträger, der möglicherweise bereits die Eigenschaften eines übermächtigen Wesens hatte.²⁰

Damit sind die wesentlichen Merkmale bereitgestellt, die das religiöse Denken und Handeln in den folgenden Jahrtausenden bestimmen sollten: Die Gedanken der nachfolgenden mesolithischen und neolithischen Kulturen kreisten weiterhin um den Tod einerseits, um die Abwehr von konkreten und empfundenen Bedrohungen andererseits, die man auf tradierte und damit bewährte Art gestaltete. Dabei erfuhren v.a. die Bestattungsbräuche mannigfaltige Veränderungen und Ausgestaltungen, die nur als Konkretisierung und Differenzierung von Jenseitsvorstellungen verstanden werden können, während sich aus den Frauenabbildungen mit apotropäischer Funktion letztlich die Gestalt einer Urmutter entwickelte (s. Abb. 2), die v.a. mit dem beginnenden Neolithikum in Anatolien greifbar wird.

Komplizierter und komplexer wurde das Todesbrauchtum mit dem Mesolithikum auch deshalb, weil die bislang umherschweifenden Wildbeuterguppen nun sukzessive sesshaft wurden und damit die territorialen Ansprüche des Menschen, die er wie auch andere Primaten in starkem Maße besitzt, greifbar und nachweisbar wurden.

Im Mesolithikum (ab ca. 12.000 v.h.) wurde der einmal eingeschlagene Weg der Religionsentwicklung konsequent weiterverfolgt. Während in Mitteleuropa Frauenfigurinen zunächst einmal gänzlich verschwinden, tauchen sie in dem von anatolischen Kultureinflüssen geprägten Südosteuropa in eindeutigen Zusammenhang wieder auf: Sie sind hier Begleiterinnen von Bestattungen und markieren den Weg in die Unterwelt. V.a. die Lepenski Vir-Kultur, die zwischen 6500 und 5500 v.Chr. am Donaulauf im Bereich des Eisernen Tors an der Grenze zwischen Rumänien und Serbien blühte, zeigt exemplarisch den engen Zusammenhang zwischen Todesvorstellungen, Totenbrauchtum und übermächtigen Wesen. Hier bestattete man die Toten mit gespreizten und angewinkelten Beinen auf dem Rücken liegend und so die geometrische Figur eines Trapezes bildend. Trapezförmige Struktur weisen auch die Hausgrundrisse auf, die damit den Zusammenhang zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Toten sinnfällig dokumentieren. Bestattet wurde vorzugsweise im Inneren der Wohnhäuser in der Nähe der Herdstelle, wie auch zuvor der altsteinzeitliche Mensch seine Toten immer in unmittelbarer Nähe der Lebenden, also innerhalb der

²⁰ In enger Anlehnung an I. WUNN, *Die Religionen in vorgeschichtlicher Zeit* (Reihe Religionen der Menschheit Bd. 2), Stuttgart 2005, 451–465.

Wohnhöhlen und Abris beigelegt hatte. Neben dem Herd, der wie noch heute in vergleichbaren Kulturen als der Eingang zur Unterwelt angesehen wurde, stellte man altarähnliche Opfertische sowie Gerölle mit näpfchen-ähnlicher Vertiefung auf, auf denen den Verstorbenen Gaben dargebracht wurden. Andere Gerölle wurden künstlerisch so bearbeitet, dass sie die Züge menschlicher Totenschädel nachahmen und damit den gleichen Zweck erfüllen wie z.B. die Tiki auf den Gräbern der Marquesainsulaner:²¹ es handelt sich um Ahnenfiguren als Grabstelen, die als Träger der Wirkungskräfte des Verstorbenen galten. Wieder andere Gerölle mit den Merkmalen des so genannten schamlosen bzw. heraldischen Weibchens zeigen die Züge einer Dema, die nach absoluter Zeitrechnung zuerst in Anatolien auftrat: Es ist dies eine Frauenfigur in exhibitionistischer Stellung, die in der Religionswissenschaft als mythische Urmutter bekannt ist. Diese Urmutter, die sowohl mütterlich-beschützende als auch bedrohliche Aspekte zeigt, steht in Lepenski Vir eindeutig mit dem Herd, den Toten und der Unterwelt in Beziehung. Anders, wenn auch nicht weniger komplex, war der Umgang mit dem Tod und mit den Verstorbenen in Südwestdeutschland. Hier, in der Großen Ofnethöhle ebenso wie am Hohlenstein-Stadel, fanden sich Schädeldeponierungen, die als Teilbestattungen mit dem Ziel anzusehen sind, die besonderen Kräfte des Toten weiterhin für die Gemeinschaft nutzbar machen zu können, aber auch auf erste territoriale Ansprüche aufmerksam zu machen: hier in einer Höhle, dem gedachten Eingang zur Unterwelt, lag die Begräbnisstätte der Ahnen, die damit überkommene Besitzansprüche sinnfällig dokumentiert. Aus der Frauenfigurine des Jungpaläolithikums mit ihren apotropäischen Funktionen war also nun, im Mesolithikum, eine Frauenfigur entstanden, die gegen eine ganz konkrete Bedrohung schützen sollte, nämlich gegen die Gefahren, die dem Verstorbenen auf seinem komplizierten Weg ins Jenseits drohten. Gleichzeitig aber wurde auch dem Toten nicht nur ein aufwendiges Begräbnis bereitet, das seine Stellung in der jenseitigen Welt zu sichern hatte, sondern er galt als weiterhin existent, wenn auch in einer anderen, der tellurischen Welt. Als Angehöriger dieser Welt war er einerseits ein Machtfaktor, andererseits abhängig von der Versorgung durch seine Nachfahren: erste Ansätze eines Ahnenkultes waren entstanden.

Komplexes Totenbrauchtum, wie es nun seit dem Mesolithikum nachweisbar ist, ist immer verbunden mit komplizierten Ritualen, die den Weg des Verstorbenen von der Welt der Lebenden in die Welt der Toten und gleichzeitig den schwierigen Prozess der Vergegenwärtigung von Seelenanteilen im Schädel oder der Stele/Ahnenfigur sichern sollen.

Rituale, die aufgrund beginnender Sesshaftigkeit und der damit einsetzenden Notwendigkeit der Einführung von Strategien zur Konfliktlösung

²¹ Vgl. K. VON DEN STEINEN, Die Marquesaner und ihre Kunst. Bd. I. Tatauierung, New York 1928.

nun Teil religiösen Handelns geworden waren, haben auch unabhängig von Bestattungen ihre Spuren in Form von ersten Rondellen und Maskenfunden hinterlassen. Da das Ritual einen religiösen Mythos in religiöses Handeln übersetzt, ist davon auszugehen, dass im Weltbild des Mesolithikers bereits Dema eine Rolle spielten, also mythische Ahnengestalten oder Kulturheroen, auf deren Schicksal man die naturräumliche und soziale Ordnung zurückführte.

Noch deutlicher werden die Zusammenhänge zwischen Todesvorstellungen und erster Religion in Anatolien und im Vorderen Orient, wo sich mit der Neolithisierung, also Sesshaftigkeit und produzierender Wirtschaftsweise, auch die überlieferten religiösen Vorstellungen an die neue Lebensweise anpassten. Man bestattete die Toten weiterhin an dem Platz, an dem sie auch zuvor gelebt hatten, unterzog den Leichnam möglicherweise zuvor noch einer speziellen Behandlung und deponierte zunächst den Schädel, später eine Ahnenfigur in der Nähe der Herdstelle, die damit offensichtlich auch hier den Zugang zur Unterwelt darstellte. Während man zunächst noch primär bestattete, setzte sich nach und nach die Sekundärbestattung durch, die deutlich macht, dass der Tod inzwischen als Übergang zwischen verschiedenen Seinsphasen aufgefasst und zelebriert wurde, die durch Rituale begleitet werden mussten. Als exemplarisch können hier Todesvorstellungen und Totenbrauchtum Çatal Höyüks gelten: Der Tod wurde keineswegs als Ende der individuellen Existenz angesehen; er kennzeichnete vielmehr einen Übergang in eine neue Existenzform, der rituell gestaltet wurde. Mit dem Eintritt des physischen Todes wurde der Verstorbene zunächst primär bestattet, d. h. auf einer Plattform ausgesetzt,²² oder aber – wahrscheinlicher – mazeriert. Erst nachdem die Weichteile beseitigt waren und der Übergang von einer Existenzform in die andere damit augenfällig dokumentiert war, fand die zweite und nun endgültige Beisetzung im Rahmen eines aufwendigen Rituals statt, in dessen Rahmen Rinder geschlachtet wurden, deren Schädel und Hornscheiden anschließend ihren Platz in den Wohnhäusern fanden. Die Toten selbst wurden in den Wohnhäusern unter ihrer ehemaligen Schlafplattform bestattet, während in der Frühzeit ihr Schädel, später eine Ahnenfigurine in Herdnähe deponiert wurde.²³ Menschliche Abbildungen beschränken sich jedoch nicht nur auf diese kleinen, vorwiegend weiblichen Figürchen, in denen die Kräfte des Verstorbenen vergegenwärtigt gedacht wurden. Möglicherweise noch beeindruckender sind in Çatal Höyük die fast lebensgroßen Reliefs eines so genannten schampräsentierenden oder heraldischen Weibchens, der bereits erwähnten mythischen Urmutter, die sich mit größter Wahrscheinlichkeit aus den paläolithischen apotropäischen Frauengestalten entwickelt und

²² In neuerer Zeit sind zu dieser Auffassung Zweifel aufgetreten. Vgl. die Internetdarstellung auf http://realhistoryww.com/world_history/ancient/Anatolia_Turkey.htm, abgerufen am 05.12.2009.

²³ Vgl. WUNN, Religionen in vorgeschichtlicher Zeit (s. Anm. 20), 226–232.

dann im Zuge der Neolithisierung zu ihrer vorläufig endgültigen Gestalt gefunden hat (s. Abb. 3). Charakteristisch ist auch hier die Spreizhaltung der Beine, also das sexuelle Präsentieren, wenn man auch in Çatal Höyük auf die drastische Darstellung des Schambereichs verzichtet hat.

5. MENSCHENGESTALTIGE ÜBERMÄCHTIGE WESEN

Die Vorstellung von der Existenz menschengestaltiger übermächtiger Wesen hatte sich damit endgültig etablieren können. Übermächtige Wesen, die in einer jenseitigen, tellurischen Welt existierten, waren die Verstorbenen und Vorfahren, die das Wohl der Gemeinschaft zu sichern und dafür Anspruch auf Versorgung hatten. Zu diesen konkreten Vorfahren gesellten sich weitere mythische Ahnen, die im Zentrum des religiösen Mythos standen, der wiederum die Seinsordnung begründete. In Ritualen anlässlich markanter Übergänge im Lebens- und Jahreszyklus (z.B. Pubertät, Tod, Sonnenwende, Solstitien) wurde der Mythos performativ vergegenwärtigt, die Seinsordnung damit erneuert und in ihrer Gültigkeit bekräftigt.

Zusammen mit neolithischen Techniken und einer nun produzierenden Wirtschaftsweise drang die oben in Umrissen skizzierte neolithische Religion langsam Richtung Europa vor, nahm aber entsprechend der jeweiligen Bedürfnisse regional unterschiedliche Formen an. V.a. die in Anatolien noch so dominierende Gestalt der Urmutter verlor rasch an Bedeutung. So war sie im neolithischen Südosteuropa zwar noch als heraldisches Weibchen – gelegentlich archäologisch auch als Krötendarstellung beschrieben – bekannt, fiel aber im Laufe der Zeit auf den Status einer der zahlreichen Gottheiten oder eines Schutzdämons zurück. Größere Bedeutung erlangte sie dagegen in ihrer Funktion als Beschützerin des Heimes und Herdes, die sie in frauengestaltigen Architekturmodellen des neolithischen Südosteuropas geradezu verkörperte. Hier veränderte sich im Zuge dieser Entwicklung auch das Totenbrauchtum, bei dem eine Verschiebung vom Ritual zum Kult der Ahnen stattfand. Die Ahnenfigurinen fanden sich nun als Statuetten auf kleinen Hausaltären in den Wohnhäusern, wo ihnen regelmäßig geopfert wurde.

Noch deutlichere Veränderungen machte die neolithische Religion in Mitteleuropa durch, wo sie von der Religion der Linienbandkeramiker über die Megalithkultur bis zur Einzelgrabkultur jeweils charakteristische Schwerpunkte bildete. Die Kultur der Linienbandkeramik, älteste neolithische Kultur auf mitteleuropäischem Boden, kannte wie ihre südöstlichen Vorläufer in Rituale eingebundene Sekundärbestattungen sowie einen Hauskult mit Verehrung der Vorfahren, die im Hause entweder in ihren deponierten Schädeln oder in Figurinen vergegenwärtigt gedacht wurden. Seine letzte Ruhestätte fand der Tote in einem Erdgrab oder auch in einer Höhle, die den Eingang zur Unterwelt darstellte. Auch hier herrschte wie in Lepenski Vir

eine Gottheit, die als tellurisches Wesen Aspekte des Todes und der Fruchtbarkeit auf sich vereinigte. Die weitere Entwicklung, auch in ihren Einzelaspekten faszinierend und der näheren Betrachtung wert, lässt sich in ihren Grundzügen rasch skizzieren: Die bandkeramischen Kulturen Mitteleuropas wurden durch den Formenkreis der Trichterbecherkultur mit ihren Verwandten abgelöst, in denen die Religion einen völlig neuen Ausdruck fand, der sich v.a. in den Begräbnissen widerspiegelte: Kollektivbestattungen wurden vorherrschend. Für die Toten wurden nun regelrechte Totenhäuser aus Stein oder Holz konstruiert, die, von Erdaufschüttungen bedeckt, riesige Grabhügel bildeten. Diese Häuser für die Toten dienten nicht nur als Grablege, sondern bildeten auch den zeremoniellen Mittelpunkt der Großfamilie, die sich regelmäßig am Grab einfand, um mit den Verstorbenen Mahlzeiten zu teilen. Dabei betonte die monumentale Dimension der Grabmale ihre Bedeutung in einem neuen gesellschaftlichen Kontext, in dem die Dokumentation von Gebietsansprüchen und die Selbstdarstellung der Sippe in einer territorialen und sich stratifizierenden Gesellschaft die entscheidenden symbolischen Eckpunkte darstellten. Die Verstorbenen setzten in der Unterwelt, der Welt unter dem Grabhügel, ihr gewohntes Dasein fort, wobei sie die Fürsorge der Angehörigen nach dem „do-ut-des“-Prinzip durch Gegengaben (Fruchtbarkeit von Feldern und Vieh) vergalt. Beherrscht wurde diese tellurische Welt nun von der Dolmengöttin, die religionsgeschichtlich eine Nachfolgerin der bandkeramischen Höhlengöttin und damit letztlich der anatolischen Urmutter ist. In ikonographischer Hinsicht wurde diese Beherrscherin des Totenreiches nun nicht mehr so drastisch als heraldisches Weibchen wie in Çatal Höyük oder gar Lepenski Vir dargestellt; im Gegenteil: man beschränkte sich auf Andeutungen bzw. semi-anikonische Darstellungen in Form einer mit drohstarrenden Augen, Brüsten oder Schamdreieck gekennzeichneten Stele.²⁴

6. MÄNNLICHE GÖTTER

Mit den weiblichen übermächtigen Gestalten, seien es Dema (die Urmutter und ihre Nachfolgerinnen) oder weibliche Ahnenstatuetten, sind zwar die markantesten Gestalten einer frühen Religionsentwicklung beschrieben und aus paläolithischen Schutzfigürchen abgeleitet, aber damit ist das Spektrum übermächtiger Gestalten nicht erschöpft. Ab dem mittleren Neolithikum gesellten sich zu den weiblichen auch männliche Figürchen, die zunächst im Kontext der südosteuropäischen Hauskulte einen eher bescheidenen Platz beanspruchten. Erst in der zweiten Hälfte des Neolithikums trat auf dem Gebiet des heutigen Ungarns zunächst ein Heros mit Krummschwert auf, der in dem charakteristischen häuslichen Arrangement um den Hausal-

²⁴ Ausführlich in WUNN, Religionen in vorgeschichtlicher Zeit (s. Anm. 20).

tar die übrigen Figurinen deutlich überragte. Gleichzeitig traten in der religiösen Kunst (Begräbnisstätten, Hausaltäre) kriegerische Attribute wie Streitäxte und die erwähnten Krummschwerter auf, die nicht nur als Waffe genutzt wurden, sondern darüber hinaus wichtige Statussymbole gerade auch im Zusammenhang mit Bestattungen darstellten. Die Streitaxt ist Kennzeichen eines weiteren übermächtigen Wesens, das phallische Bezüge zeigt und möglicherweise eine frühe Wettergottheit darstellt.

Die Ursachen für diesen Wandel innerhalb der religiösen Vorstellungen sind in veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen zu suchen. Bis zum Ende des Frühneolithikums genügten weibliche DEMA und die Ahnen, um den weltanschaulichen Kosmos zu bevölkern und die Wohlfahrt der Sippen zu gewährleisten. Mit Zunahme des Ackerbaus und dem damit verbundenen Bedarf an fruchtbarem Land wurden massive territoriale Ansprüche laut, die in dieser Form bislang noch nicht existiert hatten. V.a. die begrenzte Anbaufläche und die Notwendigkeit, diese für eine bestimmte Gruppe zu sichern, führten in sozialer Hinsicht zur Betonung von Verwandtschaftsgruppen („lineages“), die sich auf gemeinsame Ahnen, die eigentlichen Eigentümer des Landes, zurückführten, es bereits in mythischer Vorzeit in Besitz nahmen und daher legitime Ansprüche geltend machen konnten. Die Grabstätten als Behausungen der Ahnen und weithin sichtbare Zeichen in der Landschaft sind hier die Symbole sowohl von Kontinuität als auch von Territorialität.²⁵ Dieser geistigen Haltung der Repräsentation, Selbstdarstellung, Verteidigungsbereitschaft und Aggression in einer Gesellschaft, in der die Ressourcen knapp zu werden beginnen, entsprechen Gottheiten oder vergöttlichte Heroen, die möglicherweise sogar einen realgeschichtlichen Hintergrund haben könnten.

Sie konnten entstehen, da im Umfeld der gesellschaftlichen und politischen Ereignisse um eine knapper werdende Ressource, nämlich bebaubares Land, auf der Basis alter religiöser Traditionen ein Übergang von kultischem Handeln in Zusammenhang mit dem Tod selbst über Totenverehrung bis zum regelrechten Ahnenkult stattfand. Aus diesen Helden und Heroen entwickelten sich im Laufe der Religionsgeschichte regelrechte Götter (wie z.B. der griechische Dionysos), die dennoch ihren menschlichen Ursprung und damit ihre menschenähnliche Gestalt nicht verleugnen konnten.

7. FAZIT: GÖTTLICHE KÖRPER

Götter und letztlich auch ein henotheistischer Gott haben Körper, weil sie ihre menschenähnliche Gestalt über eine mehrere Jahrtausende währende

²⁵ Vgl. M. BLOCH, Property and the end of affinity, in: DERS. (Hg.), Marxist Analyses and Social Anthropology, London 1975, 208–212.

Religionsgeschichte als Erbe aus grauer Vorzeit mit sich tragen. Götter fielen nicht vom Himmel, sondern entwickelten sich aus sehr viel älteren Vorstellungen, an deren Anfang zunächst ein Verstorbener stand, der als in einer anderen Welt weiterexistierend gedacht wurde. Dass diese andere Welt nicht unbedingt jenseitig sein muss, machen Mythen von naturnah lebenden Völkern deutlich, die ihre Toten hinter oder in einem bestimmten Berg oder in am Horizont liegenden großen Wäldern zu Hause wissen. Aus diesem Toten entwickelte sich im Zuge zunehmender Territorialität und der damit verbundenen Ritualisierung des weiter um den Tod kreisenden religiösen Lebens der Ahne, der als Machtpotenz aus der tellurischen Welt hinaus für die Wohlfahrt seiner Nachfahren wirkte. Im Zuge knapper werdender Ressourcen, und damit aufkommender gewalttätiger Auseinandersetzungen, erlangten gerade solche Ahnen eine besondere Position und Verehrung, die sich zu Lebzeiten auf kriegerischem Gebiet ausgezeichnet hatten: der Heros war entstanden. Hiermit ist eine Zeitebene erreicht, deren Vorstellungswelt im frühen Mythos (z.B. Gilgamesch oder Dionysos) zumindest teilweise über antike Quellen aufgeschlossen werden kann. Parallel dazu und häufig mit Kulthandlungen um den Verstorbenen verknüpft, entwickelte sich aus dem Bedürfnis nach Schutz und Sicherheit vor Gefahren ein Repertoire von Abwehrgesten und Zeichen, wie sie von der Verhaltensbiologie beschrieben wurden. Diese Zeichen waren zunächst an weibliche Schutzfigürchen gebunden, aus denen sich dann sukzessive zunächst eine Urmutter und anschließend durch Aufspaltung Göttinnen mit bestimmten, klar umrissenen Zuständigkeitsbereichen entwickelten, die über bestimmte Bereiche wie die Unterwelt einerseits oder Heim und Haus andererseits herrschten. Götter und Göttinnen sind also menschengestaltig, weil sie zunächst einmal nichts anderes waren als Menschen. Im Zuge einer vieltausendjährigen Religionsgeschichte entwickelten sie zwar zunehmend übermenschliche Eigenschaften, konnten aber ihre irdische Herkunft nie verleugnen.



a



b



c



d

Abb. 1: Von der naturalistischen Frauenfigur zum stilisierten Amulett



a



b



c

Abb. 2: Vom schützenden Frauenidol des Paläolithikums zur frühneolithischen Urmutter

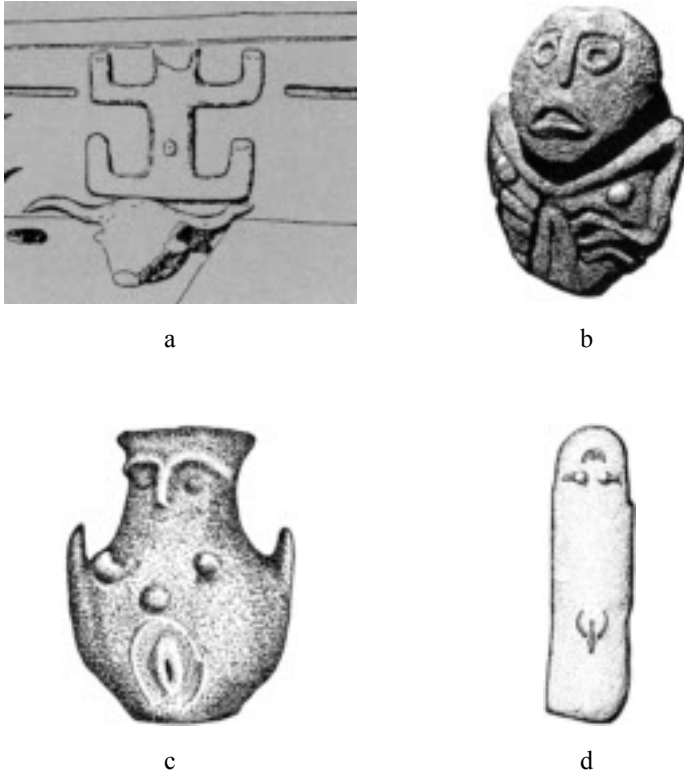


Abb. 3: Von der schamweisenden Urmutter zur Toten- und Dolmengöttin

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

1. Von der naturalistischen Frauenfigur zum stilisierten Amulett, Abbildungen aus MÜLLER-BECK, H./ALBRECHT, G. (Hg.): Die Anfänge der Kunst vor 30000 Jahren, Stuttgart 1987, 79, 80, 99.
2. Vom schützenden Frauenidol des Paläolithikums zur frühneolithischen Urmutter, Abbildungen aus KLOTZ, H.: Die Entdeckung von Çatal Höyük, München 1997, 28, 29, 31.
3. Von der schamweisenden Urmutter zur Toten- und Dolmengöttin, Abbildungen aus GIMBUTAS, M.: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, 255, GIMBUTAS, M.: The Living Goddesses, Berkeley u. a. 1999, 31, GIMBUTAS, M.: Die Sprache der Göttin, Frankfurt 1995, 191 und GIMBUTAS, M.: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, 239.

Körper Gottes im Alten Orient

Mesopotamische Götter und ihr Körper in den Bildern

Astrid Nunn

1. EINLEITUNG. DER ANTHROPOMORPHISMUS

Auf Abb. 1 ist ein Gott abgebildet. Das anthropomorphe Element ist so stark ausgeprägt, dass es heute oft schwierig ist, einen Gott und einen Menschen auf einem Bild auseinanderzuhalten. In den frühen Epochen waren weltweit Tiere, Symbole und/oder selten – wie etwa auf den Stelen von Göbekli Tepe – stilisierte Menschenteile wie auch die weiblichen Figurinen Erscheinungsbilder für Wesen, die man noch nicht Götter, sondern eher „hohe Wesen“ nennen sollte. Götter als übernatürliche und personalisierte Mächte, denen Eigenschaften, unter anderem als Schöpfer oder Gestalter aller Wirklichkeit, zugeschrieben wird, gibt es m. E. frühestens Ende des 4. Jahrtausends. Seitdem besitzen sie in Mesopotamien ein anthropomorphes Erscheinungsbild. Warum es Ende des 4. Jahrtausends zu dieser Wende im göttlichen Erscheinungsbild kam, ist – glaube ich – mit der Hierarchisierung der Gesellschaft verbunden, denn um 3000 v.Chr., zwischen der späten Uruk-Zeit und der frühdynastischen Zeit, entwickelt sich die altorientalische Gesellschaft zu dem, was sie dann bis zu ihrem Ausklang bleiben wird: eine gesellschaftliche Gruppe, die von einem machtpolitischen, nicht nur in traditioneller Weise familienmotivierten Grundsatz regiert wird. Dann erst ist der politisch-historische Bezug des einzelnen Menschen der König. Dann erst wird die Götterwelt zu einem völligen Abbild der menschlichen Gesellschaft, die wiederum eine hierarchisch strukturierte Gruppe bildet, in der der Höchstplatzierte eine besondere Macht hat. Die mesopotamische Religion ist nicht abstrakt. Götter, und in der Folge Götterbilder, sind gesellschaftlich-soziale Konstrukte. Es sind Soziomorphismen, „dank“ derer das Götterbild geschaffen wurde.¹ Als sich Götter und Menschen nunmehr so sehr ähnelten, dass man sie nicht mehr auseinanderhalten konnte, wurde die Hörnerkrone „eingeführt“. Das anthropomorphe Erscheinungsbild ist zumindest im mesopotamischen Kernland ein Grundelement und eine Konstante des göttlichen Erscheinungsbildes. In einem Ritual, der im Rahmen der Mundwaschung- und Öffnung einer göttlichen Statue gelesen wurde,

¹ Dies gilt natürlich ebenso für Menschen. S. die rezente Publikation, die Körperkonzepte umfassend, allerdings aus der Perspektive der Menschen und nicht bildlich, behandelt A. BERLEJUNG, Menschenbilder und Körperkonzepte zu altorientalischen Gesellschaften im 2. und 1. Jt. v. Chr., in: A. BERLEJUNG/J. DIETRICH/J.F. QUACK, Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient (Orientalische Religionen in der Antike 9), Tübingen 2012, 367–397, bes.: 369.

heißt es: „Die Statue hat die Gestalt von Göttern und Menschen“². Götterbilder wurden ambivalent eingeschätzt, weil sie gleichzeitig „im Himmel“ (bei den Göttern) geboren und auf „der Erde“ (von Menschen) hergestellt wurden³.

Es sei hier eines der berühmtesten altorientalischen Bilder, Hammurapi vor dem Sonnengott Šamaš auf seinem Kodex, betrachtet. Der Gotteskopf ist wohlproportioniert, er besitzt keine langen Ohren, keine lange Nase, die Augen sind normal groß, Stirn und Haare fallen ebenso wenig auf. Und so geht es mit dem Oberkörper, den Armen, dem Unterkörper, den Beinen und den Füßen weiter (Abb. 2).

Ein mesopotamischer Gott ist an seinem Körper allein nicht zu erkennen. Bei einer Hörnerkrone wissen wir sicher, dass es sich um einen Gott handelt. Haltung und Bekleidung helfen in seltenen Fällen, einen Gott zu erkennen, aber noch nicht, ihn zu benennen. Um zu wissen, um welchen Gott es sich handelt, ist ein begleitendes sicheres Attribut oder eine Beischrift nötig. Ebenso wenig können wir einen jungen von einem alten Gott unterscheiden, einen freundlichen von einem bösen oder einen intelligenten von einem einfältigeren. Solche von uns heute gestellten Fragen berühren etwas, das es im Alten Orient nicht gab: das Portrait im Sinne einer getreuen Wiedergabe der physischen Gesichtszüge oder, bildlich übertragen, der wichtigsten Charakterzüge.

Die Gesichter des Gouverneurs Iturašdum und Hammurapis auf ihren jeweiligen Stelen unterscheiden sich nicht (Abb. 3). Sicherlich wurden die dargestellten Personen, ob Götter, Könige oder Privatpersonen, in der Antike erkannt, nicht aber an ihren physischen Zügen, sondern an ihren „signature elements“, also an ihren Attributen, Kleidern, ihrer Haltung oder ihrem bildlichen oder textlichen Umfeld, die im Alten Orient die individualisierenden „porträt“-bildenden Elemente darstellen.⁴

Hier werde ich von den hohen, anthropomorphen Göttern des historischen Mesopotamiens handeln. Mein Part besteht aus der Körperanalyse mit Hilfe der Bilder. Ich kann jedoch nicht umhin, einige Texte heranzuziehen und ihre Aussagen zu verwerten.

² C. WALKER/M. DICK, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian Mīs Pī Ritual*, SAALT vol. 1, Helsinki 2001, 150, Z. 58ab.

³ U. STEINERT, *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr.*, Leiden 2012, 72.

⁴ I. WINTER, *What/When Is a Portrait?*, *Royal Images of the Ancient Near East, Proceedings of the American Philosophical Society* vol. 153, no. 3 (2009), 254–270.

2. DER (GÖTTLICHE) KÖRPER IM ALTEN ORIENT

2a. Der vermenschlichte göttliche Körper

„Seine Gestalt war prächtig entwickelt,
 der Blick seiner Augen war blendend,
 sein Wuchs war mannhaft,
 er war mächtig von Anfang an ...
 seine Göttlichkeit war bemerkenswert,
 er wurde sehr hoch, die anderen Götter in seinen Eigenschaften überragend.
 Seine Gliedmaßen waren unvorstellbar wunderbar,
 unmöglich zu begreifen,
 mit Mühe nur zu betrachten.
 Vier waren seine Augen,
 vier seine Ohren,
 wenn er seine Lippen bewegte, schoß Feuer hervor.
 Seine vier Ohren wurden groß
 und seine Augen nahmen gleicherweise alles auf.“⁵

So lautet im Schöpfungsepos *enūma eliš* die Beschreibung des im Zentrum des Geschehens stehenden Gottes Marduk. Marduk ist mit sämtlichen Eigenschaften, die auch ein Mensch besitzt, abgebildet (Abb. 4).

Bis auf ihre Unsterblichkeit leben mesopotamische Götter im Großen und Ganzen wie machtvolle und begüterte Menschen. Sie waren mächtig, groß, prächtig, majestätisch, strahlend, leuchtend, symmetrisch⁶, jung, unübertreffbar, vollkommen, usw. Körperschönheit gehört zu den Attributen der wichtigsten Personen, die eine positive Rolle spielen. Götter sind makellos und schön. Ihre vollkommene Gestalt ist sogar Teil ihrer Reinheit. Sie dürfen keine körperlichen Anomalien besitzen. Ebenso wissen wir, dass die Götter wie Menschen mit Augen sehen, mit Ohren hören und mit einer Nase riechen.

Neben den unscheinbar-neutralen Körperbeschreibungen, wie beispielsweise in dem über Marduk vorgetragenen Ausschnitt, wird in Mythen, Hymnen oder Liedern die Körperschönheit auch mit Metaphern und Attri-

⁵ Wiedergabe nach: W.G. LAMBERT, Akkadische Mythen und Epen. *Enuma Elisch*, in: K. HECKER/W.G. LAMBERT/G.G.W. MÜLLER/W. VON SODEN/A. ÜNAL, *Mythen und Epen II* (TUAT Bd. III), Gütersloh 1994, 565–602, hier: 572, Z. 87–98.

⁶ Das Wort „symmetrisch“ ist eine Übertragung aus dem akkadischen Text. Bei F.R. KRAUS, *Die physiognomischen Omina der Babylonier*, *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft* 40/2 (1935), 1–107, hier: 61, Z. 14 steht: „...dies bedeutet, daß seine Augenränder einander stets ansehen“, und bei E. CASSIN, *Forme et identité des hommes et des dieux chez les Babyloniens*, in: C. MALAMOUD/J.-P. VERNANT (Hg.), *Corps des dieux* (Le temps de la réflexion VII), Paris 1986, 63–76, hier: 68: „...cela signifie que les bords de ses yeux sont symétriques (littéralement: se font face)“.

buten betont. Dennoch beschränken sich Liebeslieder, in denen man erwarten könnte, dass die Beschreibung des geliebten Wesens unzählige Bilder hervorruft, auf immer wiederkehrende Vergleiche, die weniger den Körper als vielmehr allgemeine Eigenschaften betreffen. Vermutlich genau so körper- wie charakterbezogen sind Beschreibungen Inannas als „Löwin der Schlacht“ oder Dumuzis, Inannas Liebhaber, als „wilder Stier“. Die liebende Inanna ist bunt wie ein Kornhaufen und ein Kanal mit funkelnden Strömen, Dumuzi ist ein blühender Apfelbaumgarten, aus Alabaster, Elfenbein oder glänzendem Metall gemacht. Seine Mähne ähnelt einer Dattelpalme, sein zottiger Hals einer Tamariske, sein Bart ist aus Lapislazuli.⁷ All diese Eigenschaften wurden nicht abgebildet (Abb. 5).

Wollte man einen rundplastischen Körper herstellen, achtete man auf göttliche Zeichen, auf den Ort der Werkstatt und das Material. Ein für ein Kultbild verwendetes Holz stammte im Idealfall von einem Baum, der Erde, Himmel und Unterwelt verband. Auch den Steinen und Metallen wurden wunderbare Eigenschaften zugeschrieben.⁸ Sehr reiche Kultbilder oder Weihgaben bestanden aus Metall – heute fast ausschließlich aus Kupfer oder Bronze –, bisweilen von einer Goldfolie überzogen, die die Haut nachahmt und darüber hinaus den Glanz der Götter materialisiert (Abb. 6). Denn „die Statuen der großen Gottheiten ... erstrahlen wie die Sonne“⁹.

Der Körper kann auch nackt gezeigt werden. Die allermeisten nackten Frauen können nicht identifiziert werden. Abb. 7 zeigt eine nicht identifizierte, aber immerhin als Göttin zu erkennende nackte Frau, die wohl zum Kreise Ištar gehört, oder vielleicht sogar Ištar selbst darstellt.¹⁰ Sowohl auf Terrakotten wie auf Rollsiegeln sind die nackten Frauen wohlproportioniert und rund geformt – kurzum: so unauffällig, dass sie J. Assante als „rational und naturalistisch“ bezeichnet hat.¹¹ In der kurzwährenden und in Vielem außergewöhnlichen Akkadzeit wurden auch Götter nackt dargestellt. Allerdings werden sie lediglich im Kontext der Götterkämpfe gezeigt (Abb. 8). Die Nacktheit belegt im Alten Orient mehrere negativ besetzte Felder. Hier gehören einige nackte Götter zu den Besiegten, andere sind jedoch Sieger.

⁷ G. LEICK, *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*, London 1994, 64.68.111–125 über den Wortschatz der Seduktion. Y. SEFATI, *Love Songs in Sumerian Literature*. Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs, Jerusalem 1998, 86–94 über die Bildersprache.

⁸ A. BERLEJUNG, *Geheimnis und Ereignis. Zur Funktion der Aufgabe der Kultbilder in Mesopotamien*, JBTh 13 (1998), 109–143, hier: 111. A. BERLEJUNG, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik* (OBO 162), Göttingen/Fribourg 1998, 127–134.439.

⁹ An einem Beispiel aus Asarhaddons Zeit: STEINERT, *Aspekte des Menschseins* (s. Anm. 3), 431.

¹⁰ D. COLLON, *The Queen of the Night*, The British Museum, London 2005, 8.

¹¹ J. ASSANTE, *The Erotic Reliefs of Ancient Mesopotamia*, PhD Columbia University, University Microfiche, Ann Arbor 2000, 105.

Weder Muskulatur noch Größe weisen auf ihre besondere Schwäche oder Stärke.

Summa summarum: Generell fallen menschliche und göttliche Körper auf den altorientalischen Bildern nicht auf.¹² Dies liegt vielleicht auch daran, dass ein Körper in Mesopotamien ein Ganzheitssystem darstellt und sämtliche Aspekte des zeitlichen und zeitlosen, des emotionalen und rationalen, des körperlichen und nicht-körperlichen Menschseins zusammenfasst. Wegen der großen Ähnlichkeit zwischen der göttlichen und der menschlichen Welt unterscheidet sich ein göttlicher Körper nicht vom menschlichen. Seine Eigenschaften sind lediglich in perfekter Qualität ausgeführt. Somit gibt es im Alten Orient das Ideal eines göttlichen Körpers.¹³ Können wir daraus den Schluss ziehen, dass wir den idealen Körper auf den Bildern sehen?

2b. Der vom menschlichen Vorbild abweichende göttliche Körper

Kehren wir zu den Texten zurück: Neben Körperbeschreibungen und Metaphern finden wir in den Texten eine dritte Möglichkeit, Götter zu beschreiben. Gudea erscheint der Gott Ningirsu im Traum. „Sein Kopf ist der eines Gottes, sein Unterleib der einer Sturmflut und seine Flügel die eines Donnervogels“¹⁴. Dieser Text gibt gleichsam einen Vorgeschmack zu den viel deutlicheren und in ihrer Fantasie grenzenlosen Götterbeschreibungen des 1. Jahrtausends – das sind der „Göttertypentext“¹⁵, „die Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen“¹⁶ oder die „Gods description texts“¹⁷. So entsteht ein weiteres Bild. Zum Einen sind die anthropomorphen Götter auch hier völlig unscheinbar. Ihr Kopf, ihr Gesicht, ihre Hände oder ihr Körper sind „die eines Mannes oder einer Frau“. Zum anderen aber werden weitere Götter – wichtige und unwichtige – überwiegend als spektakuläre Mischung von ganz unterschiedlichen menschlichen und tierischen Elementen beschrieben. Niedrige Gottheiten und Dämonen werden solchermaßen abgebildet, niemals aber hohe Götter. Man hat sich also verbaliter derartige Götter vorgestellt, sie aber nicht dargestellt. Aus dieser Diskrepanz würde ich schließen, dass wir den idealen göttlichen Körper auf den Bil-

¹² A. NUNN, Körperkonzeption in der altorientalischen Kunst, in: A. WAGNER (Hg.), *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie* (FRLANT 232), Göttingen 2009, 119–150.

¹³ CASSIN, *Forme et identité* (s. Anm. 6), 64.66.

¹⁴ Gudea, Cylinder A, col. IV, 16–18 und col. V, 17.

¹⁵ F. KÖCHER, Der babylonische Göttertypentext, *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 1 (1953), 57–107. Nach dieser „Bauanweisung“ wurden keine Statuen hergestellt!

¹⁶ W. VON SODEN, Die Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen. Nebst einigen Beobachtungen zur Vorgeschichte des Aḫīqar-Romans, *ZA* 43 NF 9 (1936), 1–31.

¹⁷ A. LIVINGSTONE, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford 1986.

dern sehen. Aber weswegen gibt es diese Diskrepanz? Warum werden die höchsten Götter nicht als gemischte Wesen abgebildet?

Als Antworten auf diese Fragen könnte man anführen, dass Vergleiche mit sehr unterschiedlichen Elementen als Metapher zu verstehen sind, die das Bildsystem nicht antasten, und dass ein Körper ein soziokultureller Symbolträger ist. Gerade die wichtigen mesopotamischen Götter besitzen eine präzise soziale Funktion und konnten deswegen nicht als (wilde) Zusammensetzung hässlicher Tierteile, sondern nur in einer neutralen anthropomorphen Weise gedacht werden. Das gilt nicht für niedrige Götter. Hybride sind im alten Mesopotamien drohende und Chaos bringende, rein anthropomorphe Wesen, Ordnung schaffende und repräsentierende Elemente.

Doch gibt es zwei Ausnahmen zum „unscheinbaren Körper“ hochstehender Götter. Schon in der Akkadzeit Ende des 3. Jahrtausends taucht auf den Rollsiegeln eine geflügelte Göttin auf, die eindeutig als Inanna-Ištar zu identifizieren ist. Seit Beginn des 2. Jahrtausends erscheint vor allem in Syrien eine geflügelte, bekleidete oder nackte Frau. Die bekleidete Frau trägt Waffen und vor ihr steht ein Beter, was sie als Göttin auszeichnet. Diese zwei- oder auch vierflügelige Person war möglicherweise je nach Gegend unterschiedlich: In Syrien könnte sie eine Gehilfin des Wettergottes, Astarte oder Anat, in Babylonien und Assyrien Ištar sein.¹⁸

Der zweiten Ausnahme sind wir zu Beginn des zweiten Abschnitts begegnet. Mit seinen vier Augen und vier Ohren hat Marduk zwei Köpfe. Ebenso wird Ištar in einem mystischen Text geschildert:

(19) „Ištar of Durna (= Nineveh) in Tiamat: [...]“

(20) She has [four eyes] and four ears.

(21) Her upper parts are Bel, and her lower parts are Mullissu.“¹⁹

Ištar wird hier als männlich-weiblich ambivalente Göttin beschrieben und besitzt dadurch – im Text, niemals in Bildern – zwei weibliche und zwei männliche Augen und Ohren.“

Den Texten können Darstellungen von zweigesichtigen, ja sogar von viergesichtigen Göttern entgegengesetzt werden.²⁰ Aus Iščali im Diyala-Gebiet stammt das sehr berühmte viergesichtige göttliche Paar, das heute in Chicago aufbewahrt wird. Der Gott steht, ein Fuß auf einem liegenden Widder. Die linke Hand hält einen Bogen, die rechte wahrscheinlich eine Axt, beide sind Attribute von Regen- und Donnergöttern (Abb. 9). Die

¹⁸ A. OTTO, *Die Entstehung und Entwicklung der Klassisch-Syrischen Glyptik*, Berlin 2000, 205–206.210.

¹⁹ A. LIVINGSTONE, *Court Poetry and Literary Miscellanea* (SAA III), Helsinki 1989, 99.

²⁰ Das auf einer Terrakotta abgebildete, aus Ḫafaḡe (antik Tutub im Diyala-Gebiet) stammende Wesen mit einem einäugigen Sonnengesicht bildet vielleicht eine weitere Ausnahme. Da dieses „Sonnenwesen“ nicht identifizierbar ist, soll es hier unberücksichtigt bleiben. M. ROAF, *Cultural Atlas of Mesopotamia and the Ancient Near East*, Oxford 1990, 77.

sitzende Göttin trägt einen Zylinderhut mit Hörnerkrone (Abb. 10). In ihr Gewand sind Wasserstrahlen eingeritzt und sie hält eine Vase, aus welcher Wasser sprudelt. Diese zwei Gottheiten sind vorerst nicht identifiziert, gehören aber wohl zum Stab des wichtigen Gottes Ea. Auf akkadischen Rollsiegeln kommt ein zweigesichtiger Gott vor, der vor Ea einen Beter, einen Opferbringer oder den Vogelmenschen einführt. Wegen des Kontextes und weil der „Wezir“ des Gottes Ea „der mit zwei Gesichtern“ heißt, ist die Identifikation als Usmu sicher (Abb. 10).

Eine Kennzeichnung mit mehreren Gesichtern charakterisiert Götter aus dem Umkreis des Gottes der Intelligenz und der Weisheit; eines Gottes also, der alles sieht. Ea selbst ist aber nie mit mehreren Gesichtern dargestellt. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass bis zur Mitte des 2. Jahrtausends lediglich die Betonung der Intelligenz, der Weit- und der Voraussicht ihren Niederschlag in eine körperliche Erkennung gefunden hat.²¹ Danach erscheint das doppelköpfige Wesen nur noch sehr selten und als Herr der Tiere. Aber, wie früher, ist dieses Wesen auch mit Wasser verbunden.²²

2c. Das unsichtbare Innere

Während bisher das äußere Erscheinungsbild eines Gottes im Vordergrund stand, wandern wir jetzt ins Innere und fragen uns, woraus ein Gott innerhalb der von uns sichtbaren äußerlichen Hülle bestand.

Wenn Marduk seine Lippen bewegt, schießt Feuer heraus. Daraus ist zu schließen, dass sich in seinem Körper Fleisch und Feuer mischen. Auch Gilgameš ist ein „König aus dem Fleische der Götter“ (Gilgameš IX, 130). Für Enkidu „kneift Aruru lediglich Ton ab und wirft ihn herab in die Step-

²¹ A. NUNN, Die Mehrgesichtigkeit oder die Weisheit, in: B. HROUDA/S. KROLL/P. SPANOS (Hg.), Von Uruk nach Tuttul, FS Eva Strommenger (Münchener Vorderasiatische Studien 12), München 1992, 143–149.

²² D.M. MATTHEWS, Principles of Composition in the Near Eastern Glyptic of the Later Second Millennium B.C. (OBO.SA 8), Fribourg/Göttingen 1990, Siegel Nr. 148 und 149. C. FISCHER, Vielgesichtige Götter und göttliche Proportionen, in: ST. MAUL/N. HEEBEL (Hg.), Assur Forschungen: Arbeiten aus der Forschungsstelle, Wiesbaden 2010, 65–87 behandelt ein Siegel, das auf eine auf Tukulti-Ninurta I. datierte Wirtschaftstafel abgerollt wurde, das eine doppelgesichtige, en face dargestellte Gottheit mit Schuppenkleid zeigt. Die von ihr vertretene Theorie, wonach die zwei genannten Siegel hochgestellten Amtsträgern gehört hätten und dass deswegen die doppelgesichtige Figur kein niederer Gott sein könne, sondern Marduk darstelle, scheint mir unhaltbar. Das Argument geht an der Essenz der religiösen Ikonographie vorbei, dass gerade hohe Götter rein anthropomorph dargestellt waren. Außerdem lässt eine Durchsicht königlicher Siegel nicht erkennen, dass das Prinzip von „hoch und niedrig“ bei Göttern auf eine soziale Rangordnung Rückschlüsse erlaubt. Überdies müsste dann Marduk auf etwa zeitgleichen Siegeln von wichtigen Personen – so auf dem Siegel des mitanischen Königs Saušatar – in den göttlichen Mischwesen zu erkennen sein. Dies ist sehr fraglich. Die doppelgesichtige Gottheit auf Tukulti-Ninurtas Tafel hat mit diesen Mischwesen gemeinsam, dass sie sicherlich zwei sich über Rosetten bäumende Tiere zählte.

pe“ (Gilgames I, 102). Das göttliche „Fleisch“ besitzt eine bessere Qualität als das menschliche.

Die Quelle des Lebens im menschlichen Körper ist auch das Blut.

In der griechischen Sprache gibt es das Wort ἰχὼρ, das eigens das göttliche Blut bezeichnet.²³ Auch im Alten Orient bluten Götter. Die berühmtesten sind Kingu im *enūma eliš*²⁴ und Wê im Schöpfungsepos Atrahasis, die beide geschlachtet werden und aus deren Blut der Mensch erschaffen wird.²⁵ Aber auf den akkadischen Rollsiegeln, die geschlachtete Götter abbilden, fließt kein Blut.

Nicht-Bluten ist das Zeichen eines Dämons. Als, beispielsweise, der akkadische König Naram-Sîn prüfen lassen wollte, welcher Natur die barbarischen westiranischen Lulubäer seien, ließ er ihre Körper anstecken. Sollte Blut aus ihnen fließen, so seien sie Menschen, sollte kein Blut fließen, seien sie böse Geister und Boten des Todes.²⁶

Ebenso wenig wie Bluten werden Schmerz und Krankheit dargestellt. Als Enki wegen seiner übermäßigen Frauengier von seiner eigenen Frau Ninhursag getadelt wurde, erkrankte er zunächst. Ihm schmerzten sein Schädel, sein Kiefer, sein Zahn (im Singular!), sein Mund, seine Kehle, sein Arm und seine Rippe.²⁷ Das alles wird nicht abgebildet! Einige wenige Gefühle, etwa der Trauer oder der Angst, können durch Gebärden ausgedrückt werden.²⁸

Schließlich scheiden sich nach dem Tod Materie und Nicht-Materie. Das irdische Leben geht zu Ende. Danach existiert jeder Mensch in Form eines Eṭemmu (sumerisch GIDIM, „Totengeist“, „spirit of the dead“, „ghost“ ...) weiter. Ein Eṭemmu entsprach zwar einer immateriellen Größe; im 1. Jahrtausend stellte man es sich dennoch als etwas Fleischiges vor, etwa als ein geflügeltes Mischwesen oder als Wesen mit dem Kopf eines Rindes und mit den Händen und Füßen eines Menschen.²⁹

²³ Eine Verbindung mit *išḫši* „Blut“, das in Boğazöy vorkommt, wurde erwogen (s. AHW). N. LORAU, Le corps vulnérable d'Arès, in: C. MALAMOUD/J.-P. VERNANT (Hg.), Corps des dieux (Le temps de la réflexion VII), Paris 1986, 335–354.

²⁴ LAMBERT, Akkadische Mythen und Epen (s. Anm. 5), 565–602, hier: 592, Z. 31–33: „Sie (die Igigi) banden ihn (= Kingu) und hielten ihn vor Ea fest, sie legten ihm die Strafe auf und schnitten seine Blut(gefäße) durch. Aus seinem Blut erschuf er (Marduk) die Menschheit“.

²⁵ G. PETTINATO, Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen, Heidelberg 1971. Cassin, *Forme et identité* (s. Anm. 6), 73.

²⁶ J.G. WESTENHOLZ, *Legends of the Kings of Akkade. The Texts* (Mesopotamian civilizations 7), Winona Lake 1997, 315, Text 22 „Naram-Sin and the Enemy Hordes“, Z. 65–68.

²⁷ S.N. KRAMER/J. MAIER, *Myths of Enki, the Crafty God*, Oxford 1984, 29. Dieser Text heißt „Enki und Ninhursag“.

²⁸ D. BONATZ, Gebärden, in: *Der Neue Pauly* 4 (1999), 818–819.

²⁹ STEINERT, Aspekte des Menschseins (s. Anm. 3), 299ff. Ich bedanke mich sehr herzlich bei U. Steinert, die mir dieses Kapitel ihrer noch unpublizierten Dissertation zur Verfügung stellte.

2d. Was machen die Götter mit ihren Körpern und Körperteilen?

Götter besitzen also einen Körper und sind Empfindungen unterworfen, wie jeder, der einen Körper besitzt. Sie empfinden Schmerz, Lust, sie freuen sich, sie lenken die Weltgeschehnisse, erteilen Befehle, führen Krieg, bestimmen den Zeitpunkt, zu dem ein Mensch sterben soll, oder wählen den König.

Die Körperlichkeit der Götter erlaubt es, sie wie Menschen darzustellen und diese Bilder je nach Bedarf zu funktionalisieren. Da die Statue weder eine Hülle, eine Wohnung noch ein Körper für einen Gott war, sondern der Gott selbst, sind anthropomorphe Götterkultstatuen – zumindest in Mesopotamien – Dreh- und Angelpunkt einer lebensnotwendigen Verbindung zwischen den Göttern und den Herrschern und – eine soziale Ebene darunter – zwischen den Herrschern und den Menschen. Ihre Körperlichkeit erlaubt es, diese Statuen, d.h. die Götter selbst, nach den menschlichen Bedürfnissen zu behandeln und sie derart einzustimmen, dass sie ihre Unterstützung den Königen und Menschen nicht verwehren.

Anthropomorphismus ist im Alten Orient funktional. Er gehört zum Zeichensystem, das vom kulturellen Verständnis geprägt ist. Anthropomorphismus ist eine Strategie der Interaktion zwischen Gott und Mensch. Er garantiert die Handlungsfähigkeit der Götter, während das Chaos durch Mischwesen verkörpert wird. Dabei spielen Metaphern in der Beschreibung des göttlichen Körpers eine wichtige Rolle. Die Metaphorik gibt Grenzwerte wieder, die man mit Begriffen kaum ausdrücken kann.

Das Göttliche kann aber auch nicht anthropomorph verkörpert werden.

3. DER GOTT OHNE KÖRPER³⁰

Syrien ist das westliche Randgebiet Mesopotamiens und das östliche Randgebiet der Levante. Weil sich das Symposium mit dem gesamten Alten Orient befasst hat, möchte ich hier noch einige kontrapunktische Überlegungen über den Tatbestand anstellen, eine göttliche Präsenz ohne Körper zu markieren.

In unseren Köpfen ist das Phänomen, Götter bildlos darzustellen, mit Israel und vielleicht noch mit der levantinischen Küste verbunden. Zahlreiche alte und neue archäologische Funde aus Syrien oder Anatolien zeigen, dass eine bildlose Verkörperung eines Gottes wesentlich verbreiteter war.

Während der Kampagne 1953 wurde in Mari im Hof des Nini-zaza-Tempels ein 1,50 m hoher Stein gefunden, der sofort den Namen „Baity-

³⁰ Dieser Aspekt wurde ausführlich in A. NUNN, Bildhaftigkeit und Bildlosigkeit im Alten Orient: Ein Widerspruch?, in: D. SHEHATA/F. WEIERSHÄUSER/K. ZAND (Hg.), Von Göttern und Menschen. Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients, FS Brigitte Groneberg (CM 41), Leiden 2010, 131–168 behandelt. Siehe dort die bibliographischen Angaben.

los“ bekam, also sofort als „Haus des Gottes“ betrachtet wurde. Jahre später, 1965, kam in der gleichen Stadt unter dem Boden des Präargonischen Palastes P1 in einem Gefäß die älteste uns bekannte altorientalische Statuette ans Licht, die mit Sicherheit eine Gottheit abbildet. Baitylos und Statuette sind ungefähr zeitgleich und gehen auf die Mitte des 3. Jahrtausends zurück.

Schon im ins 24. Jahrhundert v.Chr. zu datierende Archiv von Ebla werden „aufrechte Steine“ erwähnt, die SKN heißen. Dieses Archiv ist in etwa zeitgleich mit dem „Baitylos“ und der kleinen Göttin von Mari. Archäologische Funde in Syrien und Textquellen (Ebla, Mari, Emar, Ugarit) kombiniert, gilt zusammenfassend: in den bildlosen aufrechten Steinen lebt ein Gott und vor ihnen wird geopfert. Sie stehen als ein Zeichen der Gottespräsenz innerhalb oder außerhalb des Tempels.

Weitere, diesmal neue oder neu interpretierbare Funde, die die Texte gleichsam illustrieren, wurden in Syrien in Ar-Rawda und in Munbāqa 2005 und 2006 gemacht.

Ar-Rawda liegt etwa 70 km nordöstlich von Qatna. Die Stadt bestand während der Frühbronzezeit IV zwischen 2400 und 2000 v.Chr. Der Tempel lag in einem gesonderten Areal und besitzt eine beachtliche Ausdehnung von 75 m Länge. Auf der Tempelseite ist die Umfassung 23,50 m breit, auf der Seite des Eingangs 36 m. Ein konventioneller Antentempel mit Cella und Postament befand sich an einem Ende. Am anderen Ende lagen mehrere Räume, unter ihnen ein runder Raum, dessen Durchmesser 3,70 m beträgt. Darin stand eine 3,20 m hohe und 50 cm breite Stele, umgeben von Bänken, die möglicherweise als Motivablage dienten. In den umliegenden Räumen gab es verputzte Becken, an denen wohl Kulthandlungen stattfanden.

Als Folge dieser Erkenntnisse rücken einige ältere Befunde in ein neues Licht.

In Ebla wurden in den 1960er Jahren mehrere Steinmonolithe ausgegraben, die in die Mittlere Bronzezeit, also in die erste Hälfte des 2. Jahrtausends gehören. Vor der Cella des größten Tempels in Ebla – des Tempels D – gab es zwei Basaltstelen. Die größere, 1,20 m hoch, wurde noch aufrecht und in situ genau mittig vor der Cellanische gefunden. Die andere, 1,03 m große Stele lehnte seitlich an der Wand.

Neueste ähnliche Funde stammen aus Tell Munbāqa. Dort wurde im „Steinbau 4“ 2005 ein großer Stein entdeckt, 2007 als unbehauener Steinpfeiler erkannt und daraufhin von den Ausgräbern als „Baitylos“ bezeichnet. Die Höhe des noch nicht vollständig ausgegrabenen Pfeilers dürfte 1,20 m betragen, seine Breite etwa 30 cm. Der Steinpfeiler liegt in einer aufwändigen Installation, umgeben von einer Steinplatte und einem Steinbecken. Bemerkenswert ist die Achse, die vom Anikonischen am Eingang zum Ikonischen in der Cella führt. Ein zweiter Steinpfeiler stand außerhalb des Tempels, aber unmittelbar an die Temenosmauer gelehnt. Dieser Block

war etwa 1 m hoch und wie der erste Pfeiler von Steinplatten umgeben. Er liegt am Beginn der Achse neben dem Eingang zur Kultanlage.

4. DER GÖTTLICHE KÖRPER: MENSCH, MISCHWESEN UND SYMBOL

Warum Götterkulte ganz ohne Bilder im Westen Vorderasiens auskommen, habe ich versucht zu erklären.³¹ Der Schlüssel dafür liegt sicherlich in der Kommunikation zwischen den Menschen und ihren Göttern. Das Medium zwischen Menschen und Göttern muss gottesimmanent sein, der Gott muss im Kultobjekt real präsent sein.³² Das menschliche Gehirn neigt dazu, allen Objekten und Wesen Leben sowie physikalische und mentale Qualitäten zu geben. Die Handlung des Zum-Leben-Bringens kann von übernatürlichen Agenten ausgeführt werden. Darin ist Gott der primäre Agent; und das Kultobjekt, sei es eine Statue, ein Symbol oder ein unbildeter Stein, der sekundäre. Das Kultobjekt dient als Medium der Kommunikation und muss zusätzlich von allen (an)erkannt sein.³³ Wenn zusätzlich, wie in vielen antiken Kulturen, das mentale Konzept der Gottheit unabhängig von der bildlichen Repräsentation ist, dann sind die Voraussetzungen für eine Kommunikation mit einem bisweilen bildlosen Gott erfüllt.

Im Westen Vorderasiens ist das Götterbild weniger festgelegt als in Mesopotamien, was mit einer persönlicheren Beziehung und einem größeren Freiraum zwischen dem Beter und seinem Gott einhergeht. Das Gottesbild bleibt flexibel. So koexistieren Bildhaftigkeit und Bildlosigkeit in der Gotteserscheinung.

Einen völligen Anikonismus hat es wohl in Mesopotamien nie gegeben. Dennoch gab es dort insofern eine Veränderung, als von etwa 1500 v.Chr. an, obwohl sich das anthropomorphe Grundkonzept für Götter in 3000 Jahren Geschichte nicht veränderte, die Darstellungen hoher und niedriger Gottheiten in Form von Symbolen mit denjenigen anthropomorphen Statuen koexistierten. Dabei wurden weniger die hochstehenden Gottheiten als vielmehr Interzessionsgottheiten anthropomorph abgebildet.³⁴

Paralleliert man die Götterbeschreibungen in den Mythen³⁵ mit den Götterbildern, so lässt sich eine bemerkenswert gleichlaufende Entwicklung beobachten. Im 3. Jahrtausend sind die Götter in den Mythen wie im

³¹ NUNN, Bildhaftigkeit (s. vorige Anm.).

³² BERLEJUNG, Geheimnis (s. Anm. 8), 110.112–113.121.128.136–137.

³³ Vgl. hierzu den Beitrag von B. PONGRATZ-LEISTEN in diesem Band.

³⁴ M. HERLES, Götterdarstellungen Mesopotamiens in der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v.Chr. Das anthropomorphe Bild im Verhältnis zum Symbol (AOAT 329), Münster 2006, 299.

³⁵ E.J. HAMORI, „When Gods Were Men“. The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature (BZAW 384), Berlin 2008, 129–144.

Bild realistisch anthropomorph. Ab der Akkadzeit verlieren sie in den Texten ein wenig ihren Realismus. Die berühmte Eröffnungszeile des Schöpfungepos Atramhasis „inūma ilū awīlum“ ist unterschiedlich aufgefasst worden. Wie auch immer, ob die Götter Menschen sind³⁶ oder sich wie Menschen verhalten³⁷, der Vergleich zwischen Menschen und Göttern ist noch vorhanden. Zum Zeitpunkt der Entstehung des Atramhasis-Epos zu Beginn des 2. Jahrtausends waren die Götterbilder ebenfalls anthropomorph.

Beides – Götterbeschreibungen und Götterbilder – ändern sich ab 1500 v. Chr. Vor allem im 1. Jahrtausend können die Götterbeschreibungen hoher und niedriger Gottheiten sehr fantasievoll sein, zugleich werden Symbole zu einem wichtigen Mittel ihrer Darstellung. Vermehrt tauchen Mischwesen als Verkörperung niedriger Gottheiten, von Helden oder sogar des Etemmu auf. Die Zunahme der Mischwesen auf den Bildern hängt mit einem religiösen Wandel zusammen. Helden und Mischwesen rückten mehr in die Privatsphäre und wurden stärker für den individuellen Schutz beansprucht. Sie wirkten menschennäher und galten dadurch als wirksamere Fürbitter für den Menschen.

Im 1. Jahrtausend schwindet das anthropomorphe Erscheinungsbild für die großen Gottheiten. Das starke Schutzbedürfnis wird bildlich durch anthropomorphe, meist niedere Gottheiten, Mischwesen und Symbole für hohe Gottheiten gedeckt. Im Nicht-Anthropomorphismus der hohen Gottheiten gleichen sich Ost und West.

Dennoch gilt: Auf den Bildern, auf denen die Götter anthropomorph abgebildet sind, sehen wir den idealen Körper (Abb. 12). Ungeachtet dessen, ob man ihn erblickt oder ihn sich bei den anikonischen Kultobjekten vorstellt, er bleibt perfekt.

³⁶ Um nur ein Beispiel zu nennen: W. VON SODEN, Der altbabylonische Atramchasis-Mythos, in: K. HECKER/W.G. LAMBERT/G.G. W. MÜLLER/W. VON SODEN/A. ÜNAL, Mythen und Epen (s. Anm. 5), 612–645, hier: 613.618.

³⁷ HAMORI, When Gods Were Men (s. Anm. 35), 138.



Abb. 1 : Sitzender Gott, Nippur, altbabylonisch



Abb. 2: Stele mit dem Kodex Hammurapi, Susa, 18. Jh. v.Chr.



Abb. 3: Links und Mitte: Kopf des Gottes Šamaš (seitenverkehrt) und Kopf Hammurapis, Ausschnitt aus Abb. 2; Rechts: Kopf des Iturašdum, Ausschnitt aus einem Stelefragment, Hammurapi-zeitlich



Abb. 4: Marduk,
Umzeichnung aus einem
Rollsiegel, Babylon,
ca. 854–819 v.Chr.



Abb. 5: Rollsiegel mit kriegerischer Istar, altbabylonisch



Abb. 6: Sitzender bärtiger Gott mit
Atef-Krone, Ugarit, 13 Jh. v.Chr.



Abb. 7: „The Queen of the Night“, en
face dargestellte Göttin, altbabylonisch



Abb. 8: Viergesichtiger Gott, Išali, altbabylonisch



Abb. 9: Viergesichtige Göttin, Išali, altbabylonisch



Abb. 10: Rollsiegel mit dem Gott Ea und seinem doppelgesichtigen „Wesir“ Usmu, Akkadzeit



Abb. 11: Rollsiegel mit einem Götterkampf, Akkadzeit



Abb. 12: Links: Kopf der sogenannten „Wassergöttin“ aus Mari, altbabylonisch; Rechts: Götterkopf, Tello, altbabylonisch

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

1. P. AMIET: *L'art antique du Proche-Orient*, Paris 1977, fig. 67. Sitzender Gott, Nippur, H. 34 cm, Ton, altbabylonisch.
2. J. BÖRKER-KLÄHN: *Alt Vorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs* (Baghdader Forschungen 4), 1982, Abb. 113b. Stele mit dem Kodex Hammurapi, Susa, H. 2,22 m, Diorit, 18. Jh.
3. Links und Mitte, Kopf des Gottes Šamaš (seitenverkehrt) und von Hammurapi, Ausschnitt aus Abb. 2. Rechts: Kopf des Iturašdum. Ausschnitt aus BÖRKER-KLÄHN: *Alt Vorderasiatische Bildstelen* [s. Abb. 2], Abb. 112. Stelenfragment mit Mann, der sehr wahrscheinlich Iturašdum ist, London, British Museum, Gesamthöhe 38 cm, Kalkstein, Hammurapi-zeitlich.
4. J. BLACK/A. GREEN: *Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia: an illustrated dictionary*, London 1992, 129. Umzeichnung einer Ritzung, die Marduk abbildet. Das Rollsiegel ist 19,8 cm groß. Babylon, Zeit Marduk-zakir-šumis (ca. 854–819 v.Chr.).
5. W. ORTHMANN: *Der Alte Orient* (Propyläen Kunstgeschichte 14), 1975, Abb. 267 oben. Rollsiegel mit kriegerischer Ištar, Pierpont Morgan Collection New York, H. 3,2 cm, altbabylonisch.
6. I. CORNELIUS/H. NIEHR: *Götter und Kulte in Ugarit. Kultur und Religion einer nordsyrischen Königsstadt in der Spätbronzezeit*, Mainz 2004, 44, Abb. 67. Sitzender bärtiger Gott mit Atef-Krone, Ugarit, H. 13,5 cm, Bronze mit Blattgold, 13. Jh. v.Chr.
7. D. COLLON: *The Queen of the Night*, The British Museum, London 2005, 8. En face dargestellte Göttin, 2002 vom British Museum angekauft, H. 49,5 cm, Ton, altbabylonisch.
8. B. HROUDA (Hg.): *Der Alte Orient*, Gütersloh 1991, 229. Viergesichtiger Gott, Iščali, H. 17,3 cm, vermutlich Bronze, wahrscheinlich Zeit des Ibal-pi-el II. (altbabylonisch).
9. E. BRAUN-HOLZINGER: *Figürliche Bronzen aus Mesopotamien*, Prähistorische Bronzefunde I,4, München 1984, Tf. 34. Viergesichtige Göttin, Iščali, H. 16,2 cm, vermutlich Bronze, wahrscheinlich Zeit des Ibal-pi-el II. (altbabylonisch).
10. A. CAUBET/P. POUYSESEGUR: *Alter Orient. Von 12.000 bis 300 v.Chr.*, Paris 1998, 179. Rollsiegel mit dem Gott Ea und seinem doppelgesichtigen „We-sir“ Usmu, Paris, Louvre, H. 3,6 cm, Akkadzeit.
11. E. KLENGEL-BRANDT (Hg.): *Mit sieben Siegeln versehen*, Mainz 1997, farbige Abb. 17. Rollsiegel mit einem Götterkampf, Rosen Collection New York, H. 3,3 cm, Akkadzeit.
12. Links: A. PARROT: *Sumer, L'Univers des Formes*, Paris 1960, 273, Abb. 340. Kopf der sogenannten „Wassergöttin“ aus Mari. Gesamthöhe 1,42 m, Kalkstein. Rechts: A. Caubet/P. Pouyssegur, *Alter Orient*, Paris 1998, 172. Götterkopf, Tello, H. 10,8 cm, Ton. Beide altbabylonisch.

Anthropomorphism in Mesopotamian Religion

Peter Machinist

I. INTRODUCTION

This paper, partial as it is for a subject large and complex, will begin with some remarks about anthropomorphism in religion as a whole. We will turn, then, to Mesopotamia and survey the presence of anthropomorphism – its varieties and its opposites – in Mesopotamian religion. As a way, then, of testing, elaborating on, and, it is to be hoped, refining these more general observations, we will consider three Mesopotamian mythic compositions, examining how anthropomorphic and related phenomena are deployed there. A conclusion will extend our reflections on Mesopotamian anthropomorphism to selected features of the religious *Weltanschauung(en)* of a Mesopotamian neighbor, the authors of the Hebrew Bible.

II. ANTHROPOMORPHISM IN RELIGION

Conceptualizing and dealing with the non-human is at the core of human religious experience. Humans must find ways to bridge the gap between themselves and the non-human phenomena around them, particularly those phenomena they sense are extraordinary, coming from outside their quotidian world in origin and power; it is the latter that have usually been called divine. To bridge this gap with the divine, humans regularly, it is no surprise, use the experiences and the world they can know and observe, human, natural, and celestial, or, in what is essentially the same thing, approach the divine through the opposite of what they know.¹ When this effort centers on understanding the divine through the human, we may speak of it as anthropomorphism.²

Anthropomorphism assumes that the divine is personal: as particular beings that are conceived of and reacted to as persons, not as some “miasma”

¹ This approach, variously labelled negative theology, the *via negativa*, or apophatic theology, is well known in a variety of religious traditions. For brief overviews see V. KESICH, *Via Negativa*, in: *EncRel* (E) 14 (2005), 9586–9588 and Apophatic theology, in: *ODCC* (31997), 88a.

² For some brief reviews of anthropomorphism, see, e.g., R.J.Z. WERBLOWSKY, *Anthropomorphism*, in: *EncRel* (E) 1 (2005), 388–392; L. GINZBERG, *Anthropomorphism*, in: *JE* 1 (1901), 621–625; St.E. GUTHRIE, *Anthropomorphism*, in: *Encyclopaedia Britannica* on-line (2009); E.J. HAMORI, “When Gods Were Men”. *The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature* (BZAW 384), Berlin/New York 2008, chapter 3.

or “force”. To talk about anthropomorphism, then, is essentially to say or to suppose that something that is not obviously human has human aspects. What that means, as the evidence for anthropomorphism in human history appears to show, is one or more of three things:

1) Physical: the divine being, which we may now call a god, a goddess, or, more broadly, a deity, looks like a human or part of a human, is built on the model of a human, including the sexuality of a human. Thus, a particular god is conceived as a vigorous male,³ with muscles, a heavy beard, limbs, and face and facial features; or, as a goddess, as a particular female, with breasts, vagina, hair on the head arranged in the particular human society’s view of female head hair, etc.

2) Functional: the god functions as or behaves like a human. For example, male gods and female goddesses can have human-like sexual relations with each other and with human males and females; the gods can form assemblies or monarchic polities, and be given titles that are otherwise used in human affairs.

3) Emotional, or what is often called anthropopathic: the deity can feel, have the emotions normally found in humans, like anger, joy, lust, pity.⁴ It is this attribution of emotion to deities that constitutes the basis for much human prayer and praise directed toward them.

The underlying assumption in all three of the above features, at least for many modern interpreters, is that the deity in question is not really human, only like a human: that, in other words, these physical, functional, and emotional features are metaphors in the Western sense, representing analogies for understanding the deity, not actual features of the deity. But, of course, this assumption does not have to be true for the various religious traditions in which anthropomorphism can be discerned. Not only can the divine be understood, literally, to penetrate the human, as in human-divine sexual relations, or in the presence of the slain rebel gods in the first humans created (so in the Mesopotamian mythic stories of Atrahasis and Enūma eliš), or in divine accommodation (a god deciding to take human form), but the very supposition that gods can have human form, function, and/or emotions carries with it the consequence that the gods are approachable, can be conversed with or otherwise related to by humans in a substantial, serious, and authentic way. Indeed, one may argue that it is the intense

³ Irene J. Winter has been especially important in work on this topic; among her essays, see I.J. WINTER, *Sex, Rhetoric, and the Public Monument: The Alluring Body of Naram-Sin of Agade* (1996), reprinted in: I.J. WINTER, *On Art in the Ancient Near East, II. From the Third Millennium B.C.E. (Culture and History of the Ancient Near East 34.2)*, Leiden 2010, 85–107; also *The Body of the Able Ruler. Toward an Understanding of the Statues of Gudea* (1989), reprinted in: I.J. WINTER, *On Art in the Ancient Near East, II. From the Third Millennium B.C.E. (Culture and History of the Ancient Near East 34.2)*, Leiden 2010, 151–165.

⁴ Although some of these emotions may be found in non-human animals as well, still their primary manifestations, to human worshippers and thinkers, would be human.

human desire to communicate with the divine which supports, may even be the cause of, anthropomorphism: communication with a divine “miasma” or “force” being less clear, easy, and certain. In the same way, the reverse can apply: that for various human communities, there are humans, often rulers, that can have divine characteristics, which facilitate their relationship to the gods. The point is that when human religious traditions speak anthropomorphically about the divine or in divine language about humans, it is often safer, until shown otherwise, to assume that they mean it literally, because for them, the boundary between divinity and humanity, while regularly visible and even dangerous, is not rigid and impermeable.

What is the place of anthropomorphism in the range of human understanding of the divine? Starting in antiquity, that understanding has often been conceived of diachronically, as moving through an evolutionary path, in which anthropomorphism is put neither at the first stage nor at the last or highest. More specifically, while anthropomorphism is usually positioned after, and as an outgrowth of, a stage of “animistic” belief in “spirits”,⁵ it can still be criticized or ridiculed, and that not infrequently, as a crude conception of deity, without sufficient attention to the exalted status, the power and profundity, the distance that mark deity as different from or other than humanity and simple nature. Consider two well-known statements. The first comes from the Greek, pre-Socratic philosopher, Xenophanes (ca. 570–480 BC). Reacting particularly to the gods as Homer and Hesiod saw them, he remarked:

“One god, greatest among gods and men, in no way similar to mortals either in body or in thought (170). But mortals consider that the gods are born, and they have clothes and speech and bodies like their own (167). The Ethiopians say that their gods are snub-nosed and black, the Thracians that theirs have light blue eyes and red hair (168). But if cattle and horses or lions had hands, or were able to draw with their hands and do the works that men can do, horses would draw the forms of the gods like horses, and cattle like cattle, and they would make their bodies such as they each had themselves (169).”⁶

⁵ This evolutionary orientation, as is well known, took root first in the latter half of the nineteenth century. One of its conspicuous proponents was Edward B. Tylor, especially in *E.B. TYLOR, Primitive Culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom. Vol. II* (1873), Reprint, New York 1958, where his theory of “animism” is expounded. For an abbreviated discussion, see F.B. JEVONS, *Anthropomorphism*, in: *EncRel (E) I* (1908), 573–578, especially 573–574. More recently, e.g., E.E. EVANS-PRITCHARD, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965, especially chapter II, and D.L. PALS, *Eight Theories of Religion*, New York et al. 2006, chapter 1. Also R.E. BELLAH, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, MA 2011, especially chapter 2, who, however, reconceives the evolutionary path in other ways more attuned to contemporary scientific work.

⁶ Translation and edition from G.S. KIRK/J.E. RAVEN/M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge et al. 1983, 168–169: Nos. 170, 167–169.

A second criticism of anthropomorphism is from the medieval Jewish philosopher, Maimonides (1138–1204 AD). In his codification of *Thirteen Principles of (the Jewish) Faith*, no. 3 states:

“We are to believe that He [viz., God] is incorporeal, that His unity is physical neither potentially nor actually. None of the attributes of matter can be predicated of Him, neither motion, nor rest, for example. They cannot refer to Him accidentally or essentially... Whenever Scripture describes Him in corporeal terms like walking, standing, sitting, speaking, and the like, it speaks metaphorically. Thus our sages said: ‘The Torah speaks in human language’ [Babylonian Talmud, *Berakhot* 31b].”⁷

In these citations from Xenophanes and Maimonides, one will note, the very firm denial of any physical, or mental, anthropomorphism highlights the reality that the denial was not shared by all: that there were indeed believers who affirmed the gods really do have bodies or bodily features. These believers, of course, were not to be found only in the ancient Greek or medieval Jewish world; they appear in a variety of communities and religious traditions, remaining very much alive today. In turn, the debate over rejection or belief in anthropomorphism is only part of a larger lack of unanimity about understanding religion as an evolutionary phenomenon, one indication of which is the difficulty, even impossibility, of determining when, or if, anthropomorphism has a beginning in human religion or any one religion.⁸

III. ANTHROPOMORPHISM IN MESOPOTAMIAN RELIGION: A SURVEY

Let us take these general remarks and see how they resonate in the particular case of ancient Mesopotamia. To do so, we must begin with an overview: the varieties of anthropomorphism as they appear in the several millennia of recorded Mesopotamian history, and certain related and opposing phenomena that will aid in defining what Mesopotamian anthropomorphism is about.⁹

⁷ MAIMONIDES, *Commentary on the Mishnah*, Perek Heleq: Sanhedrin, chapter 10. Translation from I. TWERSKY, *A Maimonides Reader*, Springfield, NJ 1972, 418.

⁸ See the works cited in fn. 5 above.

⁹ The following is based on my own scrutiny of selected primary sources together with various scholarly studies. Among the latter are several entries in the *Reallexikon der Assyriologie* (1928–): E. EBELING, *Anthropomorphismus*, in: *RIA* 1 (1928–1932), 113–114; E. EBELING, *Dämonen*, in: *RIA* 2 (1938), 107–113; E. UNGER, *Dämonenbilder*, in: *RIA* 2 (1938), 113–115; J. VAN DIJK, *Gott A. Nach sumerischen Texten*, in: *RIA* 3 (1957–1971), 532–543, especially 532–535; W.G. LAMBERT, *Gott B. Nach akkadischen Texten*, in: *RIA* 3 (1957–1971), 543–546 (who opines that “demons are also gods” (543)); R.M. BOEHMER, *Götterdarstellungen in der Bildkunst*, in: *RIA* 3 (1957–1971), 466–469; B. HROUDA, *Götter-*

Religion in Mesopotamia, theologically speaking, is centered on personal supernatural beings. Even though there are some abstract concepts, like *mamītu* (“oath”), and objects, like the physical images of gods, that could be deified, as evidenced by the word-marker “god” (Sumerian *dingir* = Akkadian *ilu*) prefixed to them,¹⁰ it is not clear that in that process they were not also endowed with personality. In any case, such phenomena are in the distinct minority in the attested evidence for divinity in Mesopotamia.

The evidence for divinity, whether in written or in visual form, is not, however, easy to interpret. Markers like the prefixed label *dingir/ilu* or the

symbole und -attribute A. Archäologisch II. Syrien/Palästina, in: RIA 3 (1957–1971), 490–495; J. KRECHER, Göttersymbole und -attribute B. Nach sumerischen und akkadischen Texten, in: RIA 3 (1957–1971), 495–498; F.A.M. WIGGERMANN, Mischwesen A. Philologisch. Mesopotamien, in: RIA 8 (1993–1997), 222–246; A. GREEN, Mischwesen B. Archäologie. Mesopotamien, in: RIA 8 (1993–1997), 246–264; M. HERLES, Götterdarstellungen Mesopotamiens in der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. Das anthropomorphe Bild im Verhältnis zum Symbol (AOAT 329), Münster 2006; F.A.M. WIGGERMANN, Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts (Cuneiform Monographs 1), Groningen 1992, 143–189; A. GREEN, Beneficent Spirits and Malevolent Demons. The Iconography of Good and Evil in Ancient Assyria and Babylonia, VisRel 3 (1984), 80–105; “Demoni mesopotamici”, Studi e Materiali di Storia delle Religioni 77/2 (2011), 287–384, with essays by Anna Maria Gloria Capomacchia and Lorenzo Verderame, F.A.M. Wiggermann, Anne-Caroline Rendu Loisel, M.J. Geller, T. Abusch, N.P. Heessel, and P. Mander; A. McBEATH, Tiamat's Brood: An Investigation into the Dragons of Ancient Mesopotamia, London 1999; B.J. ENGEL, Darstellungen von Dämonen und Tieren in assyrischen Palästen und Tempeln nach den schriftlichen Quellen, Mönchengladbach 1987; J.G. WESTENHOLZ (ed.), Dragons, Monsters and Fabulous Beasts, Jerusalem 2004, especially the introductory essay by J.G. WESTENHOLZ, Hybrid Creatures in the Ancient Near East. Their Character and Role, 13–16; Th. JACOBSEN, The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion, New Haven/London 1976, 20–21, and chapters 3–5. Most recently, there is the important conference volume edited by B.N. PORTER (ed.), What Is a God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia (Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 2), Winona Lake, Ind. 2009. For a brief view of anthropomorphism in another major ancient Near Eastern culture not otherwise considered here, see on Egypt, R.H. WILKINSON, Anthropomorphic Deities, in: UCLA Encyclopedia of Egyptology. Eds. Jacco Dieleman and Willeke Wendrich, on-line (2008).

¹⁰ WIGGERMANN, Mischwesen A. (cf. fn. 9), 222, remarks on the occasional divinization of *mamītu*; for some occurrences of this with prefixed divine marker, see the major Akkadian dictionaries CAD M/1 (1977), 194b c); AHw II (1972), 600a 6a). As Wiggermann points out (F.A.M. WIGGERMANN, The Mesopotamian Pandemonium. A Provisional Census, Studi e Materiali di Storia delle Religioni 77/2 (2011) (cf. fn. 9), 298–322, here: 301–302), the Assyrian text, The Underworld Vision of a Prince, does represent *mamītu* physically, namely, as one of several supernatural hybrid creatures guarding the underworld. As for objects like the physical images (a/an = *šalmu*) of gods with the divine prefix, see P. MACHINIST, Kingship and Divinity in Imperial Assyria, in: G. BECKMAN/T.J. LEWIS (ed.), Text, Artifact, and Image. Revealing Ancient Israelite Religion (BJS 346), Missoula, MT 2006, 178 and n. 89. For a general, and spirited, discussion of the use of the prefixed divine marker in cuneiform, see the interchange among Francesca Rochberg, Barbara N. Porter, Herman Vanstiphout, and Tallay Ornan in PORTER, What Is a God? (cf. fn. 9), 204–206.

depiction of a figure wearing a horned crown¹¹ or wings may suggest that a text or piece of visual art is intended to *represent* a particular deity or divinity in general, but the representation may not supply sufficient clues to the ways in which the ancients *conceived* of the deity or divinity. For example, does the fact that the goddess Gula was associated with a dog, in texts and visual art, mean that Gula was conceptualized as a dog herself, or is the dog, rather, a “symbolic” attribute of the goddess, signifying her relationship to dogs and their particular features, or that dogs function as a kind of analogy for understanding Gula, as mentioned above? Or, if Gula could be conceived as an actual dog, it is clear that the dog was not all that she was conceived to be; her normal representation was that of a human female, often on a throne with a seated dog next to her.¹² Representation and conceptualization, thus, obviously overlap, but deciding on how close the coincidence between them is depends on the gathering and analysis of a large and diverse body of data on the divine phenomenon to be understood. And even then, there will be many gaps in our results, yielding guesses, however reasonable, about what the ancients were really understanding in a particular representation, not definitive conclusions. With this caveat in mind, we turn to some possible guesses, if not conclusions, about the nature, representation, and conceptualization of divinity in Mesopotamia, and the place of anthropomorphism in it.

We may note, first, a basic division in the Mesopotamian configuration of the supernatural world, between gods and monsters/demons. The division is not rigid, and there are sub-divisions within it, but several indicators point to a native awareness of a divide.¹³ One of these may be physical appearance, but there are difficulties here, and we will discuss them later. A second partial indicator is the word-marker *dingir/ilu*, which tends to be used for gods, though there are some instances involving monsters/demons (see below). Then come the major lists of supernaturals, especially the lar-

¹¹ This horned crown has regularly been seen as a mark of divinity, but it can be used, selectively, for human kings. The latter usage, however, is usually understood as a derivation from the primary usage with deities, which when applied to a human ruler should thus indicate some kind of divine-like quality. See BOEHMER, *Götterdarstellungen* (cf. fn. 9), 466–469, who notes in addition certain garments that gods can wear, but that, likewise, can be found for human rulers; also R.M. BOEHMER, *Hörnerkrone*, in: *RIA* 4 (1972–1975), 431–434. In any case, the appearance of the horned crown and certain garments with both gods and kings creates the practical difficulty that, in the absence of other markers, it is not easy to assign the visual depiction of a human form with a horned crown to a deity rather than to a human.

¹² On Gula and her representation, see R. FRANKENA, *Gula* (A. Nach Texten), in: *RIA* 3 (1957–1971), 695–697; U. SEIDL, *Gula B. In der Bildkunst*, in: *RIA* 3 (1957–1971), 697; U. SEIDL, *Göttersymbole und -attribute*. A. Archäologisch I. Mesopotamien, in: *RIA* 3 (1957–1971), 483–490, here: 487 d). Also, C. MICHEL, *Gula*, in: F. JOANNES (ed.), *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Paris 2001, 354–356.

¹³ For one attempt to chart the comparisons between gods and monsters, see WIGGERMANN, *Mesopotamian Protective Spirits* (cf. fn. 9), 158.

gest, AN = *Anum*,¹⁴ which focus on gods, not on monster/demons. Similarly, the horned crown, when it appears with supernaturals, is to be found with gods, though it does occur occasionally with monsters/demons (see below). As for monsters/demons, there is no single, regularly occurring term, rather a series of terms that appear to relate to particular contexts and/or groupings, *udug* = *utukku*, *laḥ(a)mu*, *ūmu*. And as with gods, there are specific sources, especially the list of monsters Tiamat creates to fight the younger gods, as this appears above all in *Enuma eliš*, but also other, related texts.¹⁵

What about a possible division between monsters and demons? Here we are on much less certain ground. It is very difficult to find terms that distinguish the two, although various scholars have pointed to *udug* = *utukku* and *a.rá* = *šēdu* for demons (no one specifically for monsters).¹⁶ One might consider a distinction on the basis of the realms in which they are active: monsters on a cosmic scale; demons on a local, human one. This seems to work some of the time: what many have called the monster Anzu, for example, appears to have a special affinity for cosmic matters,¹⁷ while what scholars regular label as the demoness *lilītu* can be a tormentor of human males as a succubus.¹⁸ On the other hand, there are monsters/demons that can operate on the cosmic or local levels at different moments: so with the *asakku*, which bring a plague on humans and animals, and yet, as in the Sumerian myth of Lugal-e u me-lám-bi nir-gál, pose a major threat to

¹⁴ For the edition of this text, see R.L. LITKE, A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists, *AN: A-nu-um* and *AN: Anu šá amēli* (Texts from the Yale Babylonian Collection 3), New Haven 1998.

¹⁵ *Enuma eliš*, I:133–152; II:19–38; III 23–42 ff., 81–100. For editions and translations of *Enuma eliš*, see fn. 59 below. For a discussion and other texts, see WIGGERMANN, Mesopotamian Protective Spirits (cf. fn. 9), 145–151, 163–188, who calls this group of monsters “the army of Tiamat”, and argues that the original, basic list was of ten monsters, which was then enlarged and revised in *Enuma eliš* to eleven in addition to a leader, Qingu. Another discussion, but less rooted in the primary textual material, is MCBEATH, Tiamat’s Brood (cf. fn. 9), chapter 3.

¹⁶ So, e.g., EBELING, Dämonen (cf. fn. 9), 107–108; more recently and fully, M.J. GELLER, The Faceless Udu-g-Demon, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 77/2 (2011) (cf. fn. 9), 333–341, with references. Geller, 337, 338–339, also argues that *šēdu* can be used generically for “demons”.

¹⁷ On Anzû, see, e.g., P. VILLARD, Anzû, in: JOANNÈS, Dictionnaire (cf. fn. 12), 58–59, as well as the introductions to the several recent editions of the Anzû myth: B. HRUSKA, Der Mythenadler Anzû in Literatur und Vorstellung des alten Mesopotamien (*Assyriologia* 2), Budapest 1975, 17–127; M. VOGELSANG, *BIN ŠAR DADMÊ*. Edition and Analysis of the Akkadian Anzû Poem (Cuneiform Monographs 6), Groningen 1996, 1–4, 133–234; and A. ANNUS, The Standard Babylonian Epic of Anzû (State Archives of Assyria Cuneiform Texts 3), Helsinki 2001, ix–xxxviii.

¹⁸ For the *lilītu*, and its male counterpart, the *lilu*, see E. PORADA, “Lilu, Lilitu, Ardat-lili”, in: *RIA* 7 (1987–1990), 23–25.

the cosmos as a whole.¹⁹ Edith Porada tried to distinguish monsters and demons on a visual level: demons depicted as human-bodied hybrids, walking on two legs, but monsters as animal-bodied hybrids on four.²⁰ But at least in texts, this does not (always) work, as exemplified by the eleven monsters of Tiamat in the myth of *Enuma eliš*, which include the scorpion-man (*girtablullû*) and the lion-man (*uridimmu*).²¹ So in the end, it is perhaps better not to look further for a division between monsters and demons in Mesopotamian culture. Indeed, for some creatures like Lamastu, one scholar will call her a monster, and another a demon,²² and sometimes, it appears, scholars will use monster and demon almost interchangeably.²³

If we return now to the physicality of gods and monsters/demons, it would appear that they both share several kinds of manifestations. Besides the anthropomorphic, exhibiting one or more of the three features, physical, functional, and emotional, already described, these manifestations include; natural, namely, animal, vegetal, and, much more rarely, mineral (stone, metal, etc.); astral, thus as star, constellation, planet, though the distinctions here were not clearly, if at all, recognized; and as a physical object, the general term for which could be “image” (*alan* = *šalmu*) (more on “image” below). In addition, we must reckon with hybrids.²⁴ The latter here denote a single form of god or monster/demon that combines elements of two or more of the preceding manifestations, for example, a human-headed bull. Hybrids are thus to be distinguished from the situation in which a particular god or monster/demon can appear in more than one form, so anthropo-

¹⁹ For the *asakku*, see F. JOANNÈS, Demons, in: JOANNÈS, Dictionnaire (cf. fn. 12), 225; WIGGERMANN, Mesopotamian Protective Spirits (cf. fn. 9), 162; and *RIA* (cf. fn. 9); and J. VAN DIJK, *LUGAL UD ME-LÁM-bi NIR-ĜÁL*. Le récit épique et didactique des Travaux de Ninurta, du Déluge et de la Nouvelle Création I, Leiden 1983, 19–27; van Dijk's two volumes provide a full edition of the mythic text of *Lugal-e u₄ me-lám-bi nir-gál*. For a text and translation, see The Exploits of Ninurta, in: Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL) at etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/c162.htm.

²⁰ E. PORADA, Introduction. Monsters and Demons. Death and Life in the Ancient and Medieval Worlds, in: A.E. FARKAS/P.O. HARPER/E.B. HARRISON (ed.), *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds. Papers Presented in Honor of Edith Porada*, Mainz 1987, 1–6, here: 1.

²¹ See Wiggermann's discussion, above fn. 15.

²² For “monster”, see, e.g., WIGGERMANN, *Mischwesen A.* (cf. fn. 9), 231a. For “demon”, e.g., EBELING, *Dämonen* (cf. fn. 9), 109–110, and GREEN, *Mischwesen B.* (cf. fn. 9), 253–254: §3.11.

²³ For this interchangeability, see A.M.G. CAPOMACCHIA/L. VERDERAME, Some Considerations about Demons in Mesopotamia, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 77/2 (2011) (cf. fn. 9), 292; also, it would seem, GREEN, *Beneficent Spirits* (cf. fn. 9), 80–81 and ff. Wiggermann, on the other hand, is of the opinion that monsters and demons are to be distinguished (WIGGERMANN, *Mischwesen A.* (cf. fn. 9), 231a).

²⁴ See *ibid.*; GREEN, *Mischwesen B.* (cf. fn. 9); WIGGERMANN, *Mesopotamian Protective Spirits* (cf. fn. 9), 143–187; WIGGERMANN, *Mesopotamian Pandemonium* (cf. fn. 10), 298–322; McBEATH, *Tiamat's Brood* (cf. fn. 9), chapters 3–8; WESTENHOLZ, *Hybrid Creatures* (cf. fn. 9), 13–16.

morphically, naturally, astrally, and/or a physical object. A final, important point must be made about the physical diversity we have just observed: if both gods and monsters/demons share this diversity, yet it does not appear to be distributed in the same way. We will return to this complicated matter shortly.

We have accumulated, in sum, several general observations about gods and monsters/demons in the Mesopotamian context, but also several uncertainties and cautions about how to classify and understand them. In general, we see a tendency to separate, on a variety of levels, the two categories, and yet a number of exceptions that suggest a definite overlapping. With all of this in mind, let us now consider the ancient Mesopotamian sources for these gods and monsters/demons. Of the many and varied sources available, we may focus on three categories that offer a deliberate, explicit concern for anthropomorphism and its non-anthropomorphic opposites: ritual texts, and scholastic texts that explain rituals or ritually related activities; visual art, specifically divine images; and myths.

Of the ritual and scholastic texts, two groups stand out. The first are the so-called descriptions of gods.²⁵ Though not uniform in textual type, they have a similar content, which involves a list of different parts of the bodies of male gods – the parts almost all modeled on human male anatomy – that are equated with a medley of animals or parts of animals, plants, and objects in human use like a pickaxe. The reasons for the equations are often unclear, but sometimes involve a similarity in shape. The second group is what has been called the *Göttertypentext*.²⁶ This is more easily recognized as a text-type, comprising gods and monsters/demons each described in terms of their body parts. Sometimes the parts are depicted engaging in various actions; more often, the parts are equated with something else, human or non-human.²⁷

Both of these groups of texts, thus, focus on deities and monsters/demons that are hybrids. Both groups appear to be of the first-millennium BC; at least the multiple copies of each are all first millennium from Assyria as well as Babylonia, with Babylonia probably the place of composition.²⁸ Both groups, finally, may have connections with the cult, though it is not completely clear what these could have been. Perhaps the texts func-

²⁵ See A. LIVINGSTONE, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford 1986, 92–112, 259–261; and F.S. REYNOLDS, *Describing the Body of a God*, in: C. WUNSCH (ed.), *Mining the Archives*, FS Christopher Walker (Babylonische Archive 1), Dresden 2002, 215–227.

²⁶ F. KÖCHER, *Der babylonische Göttertypentext*, *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 1 (1953), 57–107.

²⁷ For engaging in actions, e.g., “With her right (hand), she blesses” (ibid., 72–73: Rev III: 45’); for body parts equated with human or non-human entities, e.g., “[The head] is the head of a lion; the ears are those of a lion; hi[s hands] are (those of) a man” (68–69: obv II: 44’–45’), or “The head (wears) a turban; the snout (is that of) an ape” (72–73: rev IV: 5).

²⁸ See briefly ibid., 59.

tar/pedestal, without any figure or other object on it. The depiction of the altar, thus, should be understood as an object belonging to, and even more, a representation of a deity, which the inscription on it identifies as Nusku. Finally, in many Neo-Assyrian royal stelae, one finds a relief of the Assyrian king, with the index finger of his right hand pointing out and above, in a gesture of veneration. to several astral symbols, usually five in number, which appear to stand for particular deities otherwise known to have astral forms: the star (Ištar), lightning (Adad), moon crescent (Sin), winged sun-disk (Šamaš), and horned crown (Aššur).³³

Evidently the overall native term for these visual representations, or at least most of them, is ALAN = *šalmu*. Its basic translation is not “statue”, but “image”, as Irene Winter has forcefully argued.³⁴ The reason for such a translation is that *šalmu* takes in the variety of physical forms just noted, not simply statues in the round. But perhaps even more, it is the case that *šalmu* carries a notion about the relationship between itself and the phenomenon it is intended to represent, and that notion is signified in the translation “image” in a way that it is not in a translation like “statue”. Exactly what the notion is, however, has not achieved consensus among modern interpreters. Since another essay in this volume, by Beate Pongratz-Leisten, takes up the matter at greater length and in greater depth than is possible here, let me focus on just one aspect, though a fundamental one, shared, it would appear, by most, if not all, modern scholarly interpreters. It is that the physical object as image cannot be described as a lifeless representation of the deity or monster/demon, as the authors of the Hebrew Bible often characterize it (especially Jeremiah 10:1–11; [Second] Isaiah 44:9–20; cf. Deuteronomy 4:12–20), or even as a metaphor, in the Western sense of a separated analogy, of said deity or monster/demon. A variety of indications make this clear. For one thing, the biblical characterization has been increasingly recognized as a satirical polemic, suggesting, thus, that at least some of the biblical authors understood, even if they did not accept, that the “idolaters” whom they were criticizing did regard their “idols”, i.e., images, not as inanimate representations, but as living embodiments of their divinities.³⁵ The same is indicated, directly and forcefully, by the Mesopotamian

³³ For a brief notice of this, see MACHINIST, *Kingship and Divinity* (cf. fn. 10), 177, 181, with particular reference to U. MAGEN, *Assyrische Königsdarstellungen – Aspekte der Herrschaft* (Baghdader Forschungen 9), Mainz 1986, 45–55; and I.J. WINTER, *Art in Empire. The Royal Image and the Visual Dimensions of Assyrian Ideology* (1995), reprinted in I.J. WINTER, *On Art of the Ancient Near East, I: Of the First Millennium B.C.E.* (Culture and History of the Ancient Near East 34.1), Leiden 2010, 71–108, here: 87–88. Winter points out that the astral symbols to which the king is pointing are often also represented in the same stelae as pendants on his necklace.

³⁴ See, esp. WINTER, *Art in Empire* (cf. fn. 33), 78–95.

³⁵ E.g., N.B. LEVTOW, *Images of Others. Iconic Politics in Ancient Israel*, Winona Lake, Ind. 2008, chapter 2. While arguing that texts like Jeremiah 10 and Isaiah 44 aim to contrast the “dead” system of “idol” worship in Mesopotamia with the concept of the Israelite Yahweh

mīs pī and *pīt pī* rituals, recently reconstructed and edited by C.B.F. Walker and Michael B. Dick, which show how a divine *šalmu* was ritually vivified after manufacture, allowing the deity to enter it and make it part of that deity.³⁶ Thirdly, “images” (*šalmu*) could be designated, as we have noted, by the classifier, *dingir* = *ilu* “god”, and the obvious meaning is that the object was, indeed, alive with some divine force.³⁷ And, finally, Mesopotamian texts from various periods can exhibit a free variation between a being labelled “god” (*dingir* = *ilu*) and a description of that god that points to the physical image. Thus, Neo-Assyrian royal inscriptions can describe the conquest of an enemy nation or people and the removal or destruction of its divine physical images as the removal of its “gods” (*ilāni*).³⁸ And a late Sumerian hymn to the moon-god, Nanna-Suen, describes him in part with the attributes of his physical image:

as a living power, Levtow observes that these texts, “By constructing oppositional categories through common terminology, they symbolically usurp the power of Babylonian iconic ritual. Their detailed representation of Mesopotamian iconic practices further underscores the degree to which these Israelite authors understood and appreciated the role of iconic ritual in the production of social power in ancient West Asia” (67).

³⁶ The basic edition of these rituals is Ch. WALKER/M. DICK (ed.), *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian Mīs Pī Ritual (SAALT 1)*, Helsinki 2001. Among the abundant discussion of the rituals, including their significance for understanding the Hebrew Biblical view of idols and Yahweh, are the following: Th. JACOBSEN, *The Graven Image*, in: P.D. MILLER/P.D. HANSON/S.D. MCBRIDE (ed.), *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia 1987), 15–32; M.B. DICK (ed.), *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, Winona Lake, Ind. 1999; M.B. DICK, *The Mesopotamian Cult Statue. A Sacramental Encounter with Divinity*, in: N.H. WALLIS (ed.), *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East (ASOT Books Series 10)*, Boston, MA 2005, 43–67; LEVTOW, *Images of Others* (cf. fn. 35), 86–100; A. BERLEJUNG, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik (OBO 162)*, Fribourg/Göttingen 1998; A. SCHÜLE, *Made in the ‘Image of God’*. The Concepts of Divine Images in Gen 1–3, *ZAW* 117 (2005), 1–20; C. BECKERLEG, *The ‘Image of God’ in Eden. The Creation of Mankind in Genesis 2:5–3:24 in Light of the mīs pī pīt pī and wpt-r Rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt*, Ph.D. Diss., Harvard University 2009; and I.J. WINTER, *Opening the Eyes and Opening the Mouth. The Utility of Comparing Images in Worship in India and the Ancient Near East* (2000) reprinted in: WINTER, *On Art in the Ancient Near East*, II (cf. fn. 3), 377–404.

³⁷ See fn. 10 above.

³⁸ For various of the sources, see, e.g., LEVTOW, *Images of Others* (cf. fn. 35), 101–118, who looks not only at removal or destruction of divine images, but at their subsequent repair and restoration. See also P. MACHINIST, *How Gods Die, Biblically and Otherwise. A Problem of Cosmic Restructuring*, in: B. PONGRATZ-LEISTEN (ed.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, Winona Lake, Ind. 2011, 189–240, here: 221–223, relying on an unpublished paper of Yoram Cohen.

Father Nanna, lord, conspicuously crowned, prince of the gods

fierce young bull, thick of horns, perfect of limbs, with lapis-lazuli beard,
full of beauty³⁹

All of this does not indicate, of course, that the *šalmu* and the god or monster/demon were completely identical; after all, a god or monster could have more than one *šalmu*. Nonetheless, each *šalmu* clearly was understood to possess something of the divine life-force of the deity or monster of which it was a part, and so the ancient perception appears to have been of a fluent oscillation between deity and *šalmu*.

Can we now reconfigure the preceding discussion chronologically? That is, can we discern an historical development for Mesopotamian ideas about anthropomorphic and non-anthropomorphic representations of gods and monsters/demons? Of the scholars who have suggested as much, Thorkild Jacobsen is arguably the best known, and the one who attempted most insistently and fully to find such a developmental scheme. Jacobsen laid out his views straightforwardly and systematically in several articles and, most notably, in his synthetic study, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*.⁴⁰ The scheme, in fact, concerns the development of Mesopotamian religious thought and belief overall, but as we will see, anthropomorphism and non-anthropomorphism form a significant part of it.

For Jacobsen, then, Mesopotamian religious thought moved through four stages, from the fourth through the first millennium BC, each lasting roughly a millennium. The fourth millennium was a time of “intransitivity” in the conception of the fundamental religious powers. Borrowing Rudolf Otto’s famous characterization of the divine as the numinous,⁴¹ Jacobsen argued that in this period the numinous was apprehended as a set of non-human forces, animal and vegetal predominantly, that acted especially to promote or retard fertility in the human and natural world. In the third millennium, intransitivity took a second place – though it by no means disappeared – to anthropomorphism: the numinous powers now appeared most often as gods, that is, as persons, who were organized into a hierarchy of rulers maintaining the natural and social order. This shift to anthropomor-

³⁹ Translation: JACOBSEN, *Treasures of Darkness* (cf. fn. 9), 7, 245: n.3.

⁴⁰ Th. JACOBSEN, *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, ed. William L. Moran, Cambridge, MA 1970, 1–15, 319 (“Formative Tendencies in Sumerian Religion” [1961]), 39–46, 319–334 (“Ancient Mesopotamian Religion: The Central Concerns” [1963]); Th. JACOBSEN, *Religious Drama in Ancient Mesopotamia*, in: H. GOEDICKE/J.J.M. ROBERTS (ed.), *Unity and Diversity. Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*, Baltimore 1975, 65–97; JACOBSEN, *Treasures of Darkness* (cf. fn. 9).

⁴¹ R. OTTO, *The Idea of the Holy* (German original: *Das Heilige*), trans. John W. Harvey, London 1958, especially chapters I–VII. The phrase often associated with Otto’s description of the numinous is, of course, *mysterium tremendum et fascinans*.

phism yielded a sharper definition of the numinous powers than in the intransitive stage, wherein relations among the powers, and between the powers and humans, were those involving distinct entities. In the third stage, of the second millennium BC, intransitivity and ruler-focused anthropomorphism continued, but the dominant mode of perception became a personalized anthropomorphism: the gods now were seen as parents, to whom their human worshippers as children poured out their individual appeals, confessed their sins, and lamented their undeserved suffering. The final stage, in the first millennium, was not one that Jacobsen fully defined, and did not value. It did not get much attention in his *The Treasures of Darkness*, though shortly before the publication of that book, he did write about it in his article, "Religious Drama in Ancient Mesopotamia".⁴² For him the first millennium, in terms of the development of thinking about the gods – theology *sensu stricto* – was a "dark age", whose political and military brutality was reflected in a coarsening of religious sensibilities with no new overarching conception of deity, let alone of the interplay of anthropomorphism and non-anthropomorphism, to match those of the earlier millennia.

In some ways, it is as easy to criticize Jacobsen's developmental scheme as it is to admire him for his imaginative daring in proposing and working it out. Indeed, his scheme and his deliberate downgrading, bordering on neglect, of the first millennium have not lacked criticism.⁴³ For anthropomorphism, in particular, Jacobsen has not really demonstrated that it constituted a stage of development that was not original but arrived at later. Put another way, Jacobsen has not established why an "intransitive", non-anthropomorphic stage must precede an anthropomorphic one in Mesopotamian religion. One example illustrating the problem here is the Warka Vase, discussed above, which is among the earliest evidence (late fourth millennium BC) for Mesopotamian conceptions of the divine. Jacobsen himself cites the vase in his *The Treasures of Darkness*,⁴⁴ but instead of being a presentation simply of intransitive numinous powers, it appears to portray in the top register, as we have seen, the goddess Innin/Inana both anthropomorphically (the giant female figure facing left to her worshippers) and non-anthropomorphically (the pair of tall poles behind her to the right, with hanging tassels each winding in a circle at the top). This double presentation and its implications Jacobsen seems to have admitted in a precious letter sent to me in a response to my review of *Treasures*.⁴⁵ One has to

⁴² See fn. 40 above.

⁴³ E.g., T.J. FIRBANK, Review: Thorkild Jacobsen: The treasures of darkness. A history of Mesopotamian religion, BSOAS 41 (1978), 583–584.

⁴⁴ See fn. 31.

⁴⁵ My review is in CBQ 41 (1979), 307–309. In his letter to me, dated 21 August 1979, he appears to move back from the apparent rigidity of his developmental scheme in the course of remarks about the interpenetration of non-anthropomorphic, "intransitive" anthro-

wonder, in the end, whether Jacobsen's developmental scheme, particularly intransitivity followed by anthropomorphism, was not influenced by a more general evolutionary view of religion, which, as we have observed, has a long and storied history.

Without going further into Jacobsen's developmental scheme, we may say, then, that his effort to date the emergence of anthropomorphic versus intransitive/non-anthropomorphic conceptions of deity is problematic. It may be, however, that his view of parental anthropomorphism as appearing first, or at least most conspicuously, only in the second millennium BC is worth serious consideration. In any case, this dating issue should not diminish, let alone eliminate the relevance of anthropomorphism and non-anthropomorphism for understanding the categories of god and monster/demon in Mesopotamia. Two patterns here have been signaled in the modern scholarly literature, the first having to do with representation, the second with function, and both based on the written and visual evidence in the historical periods of Mesopotamia, thus from the third to the first millennium BC.⁴⁶ Let us consider the findings.

For representation, it has been proposed that gods tend to appear anthropomorphically, while monsters/demons are usually represented in non-anthropomorphic, especially hybrid forms.⁴⁷ This cautious formulation suggests, however, that we have here not a rigid division, but at the most a preference or tendency. There are, in short, exceptions, and they are observable across the chronological spectrum of Mesopotamian history. For example, gods, as we have already noticed, can have non-anthropomorphic forms, like Gula as a dog, or Niraḥ as a snake, or Dumuzi, or, better, the apparently earlier attested Amaushumgalanna, in a vegetal, plant-like appearance. Equally, gods can have hybrid representations, though the anthropomorphic part seems to be the dominant element: so, Ea/Enki with

morphic forms of divinity. Thus: "With the names [of the gods] go of course the many symbols, non-human forms of the gods some of which end up as 'markers' on a human form as e.g. Ningishzida as snakes (really 'roots') on Gudea's Vase besides Ningishzida as human with snake-heads peeping out of his shoulders. The Uruk Vase is on the borderline of the 4th mill. but probably the human form was a possible form for visualizing the god as far back as one can go – especially when we have the god incarnate in the ruler each year at a festival. The exasperating thing in religion is that nothing excludes anything else; both live happily side by side."

⁴⁶ See especially WIGGERMANN, Mischwesen A. (cf. fn. 9), 8 and GREEN, Mischwesen B. (cf. fn. 9), 3. Among the other references in fn. 9 one may note VAN DIJK, Gott A. Nach sumerischen Texten.

⁴⁷ Particularly here WIGGERMANN, Mischwesen A. (cf. fn. 9), 11–12. For an elaborate study of anthropomorphic representations of deities in Mesopotamia both in texts and in visual art, which focuses on, though not exclusively, the second half of the second millennium BC, see HERLES, Götterdarstellungen (cf. fn. 9).

streams of water, and Šamaš with rays coming out of his shoulders.⁴⁸ Then again, among the few attestations of divine metamorphoses (in the sense of the Roman Ovid's *Metamorphoses*) in Mesopotamia, some involve an anthropomorphic god assuming a non-anthropomorphic form: so Enlil, in the Sumerian tale of Enlil and Namzitarra, appears in the guise of a raven, or in the Sumerian Dumuzi tales, Utu changes Dumuzi into a gazelle, or at least gives him gazelle feet to allow him to escape the demons that are coming after him.⁴⁹ As for monsters/demons, Wiggermann in particular has made the point that they are largely hybrid in representation – a mark of their “unnatural” character with respect to the ordinary human world – and anthropomorphic is almost nowhere extant. The one exception that Wiggermann is able to find is the monster *laḥmu*, who appears as a hairy man, and, yet, again as Wiggermann properly observes, the *laḥmu* “is distinguished from the civilized Mesopotamian by his barbarian nudity and unkempt hair, – a kind of hybridity.”⁵⁰

In sum, if there is a divide between gods and monsters/demons, it is, in regard to anthropomorphism and non-anthropomorphism, a porous one. But the porousness appears to be more on the side of the gods, who can appear in anthropomorphic, non-anthropomorphic, and hybrid representations, though the first does turn out to be primary. For the monsters/demons, however, anthropomorphism does not appear to be an option, and even the exception of the *laḥmu* is not quite exceptional. The situation, thus, more or less echoes other indications of porousness already noted: so the word-marker *dingir* = *ilu*, which, while it occurs mainly with gods, can be prefixed occasionally also before monsters/demons, like Pazuzu and Lamaštu, or the horned crown – the latter attested, it appears, from the beginning of the third millennium BC primarily with gods, but sometimes also with monsters/demons like the human-headed bull/bison (*alim* = *alimbû*).⁵¹

As to functions, Wiggermann, Green, and others have pointed to two that tend to divide gods and monsters/demons, with monsters/demons divided one step further.⁵² Thus, gods tend to be bound up with the maintenance of the order of the cosmos. Monsters/demons, on the other hand, tend to be either rebels against cosmic order and so enemies of the gods, or servants of the gods and thus aids in cosmic maintenance. Once more, however, this division is a tendency in the surviving evidence, not a rigid

⁴⁸ For these depictions, see, e.g., J. BLACK/A. GREEN, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, London 1992, 75: Fig. 60 (Ea/Enki); 183: Fig. 152 (Šamaš). There is also a brief notice by GREEN, *Mischwesen B.* (cf. fn. 9), 247.

⁴⁹ WIGGERMANN, *Mischwesen A.* (cf. fn. 9), 237.

⁵⁰ *Ibid.*, 231.

⁵¹ WIGGERMANN, *Mesopotamian Pandemonium* (cf. fn. 10), 302; note also his remark on the “unnatural form” of monsters, WIGGERMANN, *Mischwesen A.* (cf. fn. 9), 226b: §2.2.

⁵² *Ibid.*, 226–228, 231; WIGGERMANN, *Mesopotamian Protective Spirits* (cf. fn. 9), 151–157; GREEN, *Mischwesen B.* (cf. fn. 9), 246.

rule, and we will shortly explore a myth that plays with the boundary at issue. But let us elaborate a bit more. Monsters/demons as rebels are found engaged in combat with the gods, and consequently, gods can be depicted, in the texts and visual art, as capturing or killing the monsters/demons, and then taking them back, alive or as corpses, attached as trophies to their persons: note, for example, the Sumerian mythic tale of an-gim-dím-ma, with its recitation of the trophies of Ninurta.⁵³ On the other side, monsters/demons as servants of the gods can appear, for example, as doormen to monuments of order like palaces and temples: compare the *šēdu* (= ^dalad) and *lamassu* (= ^dlamma) guarding the entrances to Neo-Assyrian palaces.⁵⁴

If these two roles, rebels and servants, look antithetical, in fact, they can be brought together, as Wiggermann and others have observed,⁵⁵ because as captured or dead trophies, the monsters/demons serve as apotropaic figures, warning and shielding against future evils and disasters, and thus as aids to cosmic order. In so doing, these erstwhile rebels become, in a way, servants or guardians of the gods, parallel to those monsters/demons like the *šēdu* and *lamassu*, who are guardians from the outset. We may conjecture, further, that this apotropaic function relates in some way to the monsters/demons being essentially from another realm than that of the present orderly world of the gods, or at least from a liminal position between order and disorder. Such a position, it would appear, confers a certain power on the monsters/demons involved; and their ability to ward off danger to order, thus, derives directly from their ability to cause such danger. Turning a source of danger into protection against that danger is, of course, an old human tactic. In Mesopotamia in particular, it is well known, and can apply to deities as well as to monsters/demons. The case of the deity Namtar furnishes one example. As the god of “fate”, which is what, emblematically his name means, he was feared especially for the destructive plagues he could bring on humans. But in the Atrahasis myth, to take one source, this proclivity is turned around by the humans potentially affected, acting on the advice of the god Enki, such that Namtar becomes an aid to humanity against the designs of the senior god himself, Enlil.⁵⁶ We will see more of this shortly, when we discuss the Erra myth.

⁵³ See the edition of J.S. COOPER, *The Return of Ninurta to Nippur: An-gim dím-ma* (Analecta Orientalia 52), Roma 1978.

⁵⁴ See, e.g., ENGEL, *Darstellungen* (cf. fn. 9), 1–49.

⁵⁵ WIGGERMANN, *Mischwesen A.* (cf. fn. 9), 231–232.

⁵⁶ Atrahasis, Old Babylonian version I 364–412: edition and translation by W.G. LAMBERT/A.R. MILLARD, *Atra-Hasis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969, 66–71; see also the translation of B.R. FOSTER, *Before the Muses*, Bethesda, Md. ³2005, 239–240.

IV. ANTHROPOMORPHISM AND NON-ANTHROPOMORPHISM IN MESOPOTAMIAN MYTHOLOGY

The themes that we have been exploring are well illustrated in the corpus of Mesopotamian myths. Here we will focus on three of them, all well known both in the ancient context from their long and abundantly attested literary lives and among modern readers: *Enuma eliš*, or what has sometimes been labeled “the Babylonian Creation Epic”; *Anzu*; and *Erra*. All three myths are in Akkadian, and their compositional histories span the second and first millennia BC. The earliest of the three, it appears, is *Anzu*, with a first edition that is best explained as originating in the Old Babylonian period, and with subsequent reworkings in Middle Assyrian/Middle Babylonian, and then Neo-Assyrian/Neo-Babylonian times. Next comes *Enuma eliš*, whose composition belongs perhaps at the end of the second millennium, ca. the 12th century, if W.G. Lambert’s celebrated dating is accepted, but it may be even later, in the first half of the first millennium. In any case, all the copies of the text are Neo-Assyrian and Neo-Babylonian, plus excerpts in later survivals. The last of the three myths in composition seems to be *Erra*, roughly between 1000 and 700 BC, and echoing in some way the Aramean, Sutean, and Chaldean incursions into Babylonia of these centuries, though the precise setting of the text has not commanded a scholarly consensus.⁵⁷

The three myths carry plots of violence. More specifically, for *Anzu* and *Enuma eliš*, it is combat between divine forces; for *Erra*, it is combat of the divine against the human/cosmic worlds. These combats disturb the existing cosmic order, or, in the case of *Enuma eliš*, the pre-order, and eventuate in a return to order or the establishment of new order. And in the process of working all of this out, the three mythic compositions show, as made clear by W.G. Lambert and, building on and extending Lambert, myself, strong interconnections in detail and overall structure, suggesting that they may have been composed in a deliberate awareness of one another.⁵⁸

1. *Enuma eliš*

Where does the interplay between anthropomorphic and non-anthropomorphic fit in these three myths? Is there any relationship among the myths in the ways they explore the interplay? Our answer may begin not with the earliest of the three mythic compositions, *Anzu*, but with the one that lays

⁵⁷ For a brief survey of the ancient versions and dates of these three myths, see P. MACHINIST, *Order and Disorder. Some Mesopotamian Reflections*, in: Sh. SHAKED (ed.), *Genesis and Regeneration. Essays on Conceptions of Origins* Jerusalem 2005, 31–61, here: 34–36. For more recent studies with bibliography, see the following notes.

⁵⁸ W.G. LAMBERT, *Ninurta Mythology in the Babylonian Epic of Creation*, in: K. HECKER/W. SOMMERFELD (ed.), *Keilschriftliche Literaturen. Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre Assyriologique Internationale (BBVO 6)*, Berlin 1986, 56–60; and MACHINIST, *Order and Disorder* (cf. fn. 57).

out the anthropomorphic – non-anthropomorphic encounter most directly and elaborately, *Enuma eliš*. This is also the text that is best known at least to modern readers. In *Enuma eliš*, the encounter is used to define the emergence of the new cosmic order – what the text understands as the first real order – under the young male god, Marduk.⁵⁹

The principal of the old, primeval order, or pre-order, is Tiamat, a monster, combining female features with a non-anthropomorphic character, as is made clear in her initial appearance in the story. There she is defined as a female with her spouse, Apsu (I 5), who is her male counterpart. Their non-anthropomorphic character is signaled by the description of them as waters, who/which are said to mingle in the process of conceiving the first pair of the younger gods who float within them (I 5–9; cf. Tiamat in I 108–109). For Tiamat, her non-anthropomorphic side appears even more clearly later in the narrative, when Marduk, having defeated and killed her in combat for supreme cosmic authority, cuts up her body into many pieces that become various elements of the natural and celestial world (IV 129–142; V 47–64). Among her body pieces, we are told of “her tail” (V 59: *zib-bat-sa*). By the time Marduk has defeated Tiamat we have also learned of her allies, especially the eleven monsters noted earlier, which appear to be, at least in part, hybrids: thus, “hairy one” (*laḥ(a)mu*), the “lion monster” (*urigallu*), the “lion-man/savage dog” (*uridimmu*), the “scorpion-man” (*girtablullū*), the “fish-man” (*kulullu*), the “bull-man” (*kusarikku*), plus the “serpent” (*bašmu*), “dragon” (*mušḫuššu*), and “mighty demons” (*ušumgallu*). In addition, Tiamat has “giant serpents” (*mušmaḥḫu*) and “fearful monsters” (*ūmū dabrūtu*).⁶⁰

If, in short, there is a pronounced non-anthropomorphic character to Tiamat and her allies, Marduk, on the other hand, as principal of the new order, is depicted anthropomorphically (I 87–100; IV 57–58). His defeat of Tiamat and allies and his dismemberment of her may be understood, therefore, as a kind of triumph of the anthropomorphic over the non-anthropomorphic: Marduk fashioning out of the predominantly non-anthropomorphic Tiamat the new cosmic order, the first real order of society and politics, with the city of Babylon as its center. As this new order is the order of the human authors and audiences of *Enuma eliš* – the text serving to ex-

⁵⁹ References to the text of *Enuma eliš* are based on the following: the edition with French translation of Ph. TALON, *The Standard Babylonian Creation Myth. Enūma Eliš* (State Archives of Assyria Cuneiform Texts IV), Helsinki 2005; the translation by W.G. LAMBERT, *Mesopotamian Creation Stories*, in: M.J. GELLER/M. SCHIPPER (ed.), *Imagining Creation*, Leiden 2008, 15–59 (cf. his earlier German translation, W.G. LAMBERT, *Enuma Eliš*, in: O. KAISER (ed.), *TUAT III. Mythen und Epen II*, Gütersloh 1994, 565–602); and the translation by FOSTER, *Before the Muses* (cf. fn. 56), 436–486. Note also the edition, in partitur format with German translation, of Th.R. KÄMMERER/K.A. METZLER, *Das babylonische Welterschöpfungsepos Enūma eliš* (AOAT 375), Münster 2012 and W.G. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths* (Mesopotamian Civilizations 16), Winona Lake, Ind. 2013.

⁶⁰ For occurrences in *Enuma eliš* and discussion of these monsters, see fn. 15.

plain and justify how that order emerged – then it makes sense that the new order is pre-eminently anthropomorphic, physically, functionally, and emotionally: the three essential modes.

Nonetheless, exactly what is involved in *Enuma eliš*, in the shift from non-anthropomorphic to anthropomorph, is not as straightforward as it may seem. On the one hand, if for Tiamat the non-anthropomorphic is pronounced, yet she is also depicted in what could be taken as human-like functions and emotions.⁶¹ She is, in short, a hybrid. The anthropomorphic is particularly evident in her capacity as “mother” (*ummu*), a title she is given in a number of places (I 112, 119, 133; II 19; III 15, 23, 73, 81; IV 80). As the mother of the younger gods, she cries out against her spouse Apsu, who wants to kill them, their children, for upsetting him with their incessant noise (I 41–46). And it is as a mother that some of these younger gods – those allied to her – reproach her for not acting against Marduk and the other younger gods who oppose her and them, saying to her: “[And, as for u]s who cannot rest, you don’t love us!” (I 120: *[ù ni-i-n]i šá la ni-sak-ki-pu ul ta-ra-am-mi-na-ši*). Indeed, Marduk says almost the same thing to Tiamat in the heat of battle, calling her, in essence, an unfit mother, which elicits another loud cry from Tiamat (IV 77–80, 88–90). The loudness, the shrillness of this cry – a real shriek (IV 89: *is-si-ma Ti-amat šit-mu-riš e-li-ta*) – does not paralyze Marduk, as it had several of the other younger gods who had earlier tried unsuccessfully to combat her (II 89–90, 113–114) before Marduk came along to overcome her cry and to defeat and kill her (IV 88–105). So if Tiamat’s cry is that of the wounded mother, it also has an otherworldly side – a side potentially destructive of the world of order to be built by Marduk and the younger gods with him. This tension, then, between the love of a mother and the destructiveness of her shriek, is captured in the label applied to Tiamat throughout her war with Marduk and the other younger gods: she is *ummu ħubur* “Mother Noise” (I 133; II 19; III 23, 81), understanding *ħubur* here as the absolute case of the noun, *ħub-ru* “noise”, as Piotr Michalowski has insightfully proposed.⁶²

The tension at issue is expressed also in another way. This occurs in tablet IV 136, in the midst of describing Marduk’s cutting up of Tiamat to form the features of the new cosmic order. Marduk is said to “divide up the *kūbu* and create ingenious things” (IV 136: *UZU ku-bu ú-za-a-zu i-ban-na-a nik-la-a-ti*). Tiamat is the *kūbu*, but what does that mean? Normally the word refers to a still-born fetus and/or a monstrous, i.e., freakish birth. As

⁶¹ Though these are, in general, not exclusively human qualities, as already noted in fn. 4 above.

⁶² P. MICHALOWSKI, *Presence at the Creation*, in: T. ABUSCH/J. HUEHNERGARD/P. STEINKELLER (ed.), *Lingering Over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran* (HSS 37), Atlanta, Ga. 1990, 381–396, here: 385–387.

evidenced in the surviving texts and visual art,⁶³ the *kūbu* fascinated and horrified Mesopotamians. As associated with Tiamat, it may be suggested,⁶⁴ the *kūbu* signifies Tiamat's place in the new order that Marduk creates: she is the "stuff", the fetus out of which the new order will be created. But she is not a normal, healthy baby, rather a monstrous, freakish birth, and yet out of this freakishness, the *anthropomorphic god* Marduk can create "ingenious/wondrous things" (*nik-la-a-ti*), namely, the foundational elements of the new order.^{65,66}

If Tiamat, then, is predominantly a monstrous hybrid – a non-anthropomorph, yet exhibiting anthropomorphic traits – her opponent Marduk, while anthropomorphic, is no ordinary anthropomorph either. For one thing, he uses in his combat with Tiamat a variety of non-anthropomorphic weapons, some of them apparently animate: destructive winds, the storm-flood, his chariot, pulled by four overpowering horses, and on his right and left violent Strife, Battle, and Combat (IV 41–56). As for Marduk himself, he is super-human: his unrivaled super-manly, warrior strength proclaimed as he is introduced in tablet I and prepared there for the coming battle with Tiamat (I 91–104). But he is also super-human because physically he is not fully human, or better, extra-human, being described in the same tablet as having four eyes and four ears (I 95). The full significance of this doubling is not clear,⁶⁷ but at the least it serves to exalt Marduk as supreme deity: thus, "He [=Anu, Marduk's father] brought to full completion for him [=Marduk] by the doubling of his divinity" (I 91: *uš-ta-aš-bi-šum-ma šu-un-na-at ilu-us-su*). At the same time, this doubling connects Marduk to humans even as it differentiates him from them: a disjunctive connection, as it

⁶³ See CAD K, 487–488 and AHw I, 498. Also E. PORADA, An Emaciated Male Figure of Bronze in the Cincinnati Art Museum, in: R.D. BIGGS/J.A. BRINKMAN (ed.), *Studies Presented to A. Leo Oppenheim*, June 7, 1964, Chicago 1964, 159–166 + Figs. 1–11, esp. 164–166.

⁶⁴ I worked this out with my students Adam Anderson, Matthew Rasure, and Joshua Walton in a seminar at Harvard University on *Enuma eliš* in the fall, 2009, and I thank them here warmly. Very helpful here as well have been the remarks of R. HARRIS, *Gendered Old Age in Enuma Elish*, in: M.E. COHEN/D.C. SNELL/D.B. WEISBERG (ed.), *The Tablet and the Scroll. Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, Bethesda, Md. 1993, 111–115, here: 115.

⁶⁵ One may compare *niklāti* to the biblical Hebrew *niplā'ôt* – "the wondrous things" that only Yahweh, the God of Israel, can make and do, e.g., Exodus 3:20; Judges 6:14; Psalm 9:2.

⁶⁶ Besides her designation as *kūbu*, Tiamat is also associated in *Enuma eliš* with the word *lul-la-a* (IV 72). Elena Cassin thought that this is the word *lullû*, which thus depicts Tiamat as an "uncivilized, primitive (human) being" and correlates with her designation as *kūbu*. But probably correct is Rykle Borger's interpretation of the word here as "lie", which he sees as glossed in the same line by *sarrāti*. For this discussion and references, see HARRIS, *Gendered Old Age* (cf. fn. 64), 114 and n. 41; 115: n. 45.

⁶⁷ WIGGERMANN, *Mischwesen A.* (cf. fn. 9), 236–237 proposes that the doubling denotes a two-faced deity, as with Isimu, the vizier of Enlil; he proposes the same for Ištar of Nineveh.

were, perhaps parallel to the use of *kūbu* with Tiamat, which serves to connect her with the human world but also with the non-anthropomorphic, monstrous one that precedes.

In sum, anthropomorphism and non-anthropomorphism are used by the *Enuma eliš* poet to define and emphasize the character of Marduk's achievement as creator of the new cosmic order – the order, as we should recall, that represents the world of the human audience to which *Enuma eliš* is directed. The direction of the narrative, thus, from non-anthropomorphism to anthropomorphism, would appear to confirm Jacobsen's general proposition about the evolution of Mesopotamian religious thought. Yet, as we have seen, *Enuma eliš* does not promote a rigid separation between these two states, indicating that Marduk needs something of the non-anthropomorphic in order to function effectively, and that, consequently, the non-anthropomorphic, the monstrous, will remain a presence in Marduk's new order. In this regard, it is worth noting that at the end of the text, first Marduk is adjured: "May he bind Tiamat; may she be strangled and cut short in her (!) life" (VII 132: *li-ik-mi Ti-amat na-piš-ta-šu li-siq ū lik-ri*), and then the incantation is directed to Tiamat herself: "For (all) human posterity, for days to come, may she remain distant without being held back; may she go far away forever" (VII 133–134: *aḥ-ra-taš nišē la-ba-riš ūmē//li-is-se-e-ma la uk-ta-lu li-ri-ik a-na ša-a-ti*).⁶⁸

Tiamat, indeed, has not finally been destroyed forever, but remains as a constant threat.

2. Anzu

The mythic composition of Anzu, which in its earliest form appears to pre-date *Enuma eliš*, served as the basic structural model for the latter, as discussed by Lambert and, then, myself.⁶⁹ Here the existing order of the gods headed by Enlil is disturbed by an outsider, the monster Anzu, which the text implies, but does not fully depict as a hybrid (Old Babylonian I 27–28, 37–44, 82, 110, 131, 152; II 5, 18).⁷⁰ Born as an outsider in the mountains, Anzu is taken into the realm of the gods and made by the chief of the pantheon, Enlil, his servant, guarding Enlil's holy of holies (Standard Babylonian I 56, 62–63). As servant, Anzu fills one of the characteristic functions

⁶⁸ See the discussion of these lines of *Enuma eliš* in MACHINIST, *How Gods Die* (cf. fn. 38) 234 and n. 103.

⁶⁹ See n. 58. References to the text of Anzu, in its different editions, are based on the following: the edition of ANNUS, *Epic of Anzû* (cf. fn. 17), and the translation by FOSTER, *Before the Muses* (cf. fn. 56), 555–578. For more recent bibliography, see B. STUDEVENT-HICKMAN, *Language, Speech, and the Death of Anzu*, in: J. STACKERT/B.N. PORTER/D.P. WRIGHT (ed.), *Gazing on the Deep. Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch*, Bethesda, Md. 2010, 273–292, esp. 275 and n. 6.

⁷⁰ These lines describe Anzu with wings and a beak in the form of a saw (Standard Babylonian I 28: *šaššaru*).

of monsters, but soon he passes to the other, “dark” function, that of rebel against the order of the gods, as he finds himself gazing at and fascinated by the accouterments of Enlil’s power, and becomes determined to steal these for himself. The principal object is the tablet of fates (*tup šimāti*), which represents the basic governing mechanism of the cosmos, the possession of which allows its holder to “deconstruct” any object or other phenomenon and return its elements to their primitive state (especially Standard Babylonian II 62–65/79–83/94–98).⁷¹ With this tablet, then, Anzu becomes the new master of the universe, and the subsequent narrative follows the invitation to three of the gods, Adad, Girra, and Šara, to retrieve the tablet, all of whom are too frightened to proceed. Then, Ninurta, the hero god of the story who is described as a manly warrior (Standard Babylonian I 12–13, 184/186), is chosen, and he goes forth to a terrific battle with Anzu. At first the monster holds him off, shrieking at him (Standard Babylonian II 49: *ikkillu*) using the tablet of fates to deconstruct the arrows that Ninurta throws at him. But eventually, with the help of the always cunning Ea, Ninurta finds a way around Anzu’s defenses, defeats him, and retrieves the tablet of fates (Standard Babylonian II 48–III 20).⁷² The denouement of the story is the same as that of Marduk: Ninurta, after his victory over Anzu, returns home in triumph to the rest of the gods, who celebrate him and his newly won power by conferring on him a number of honorific names (Standard Babylonian III 127–157).

Order is, therefore, the outcome in the Anzu story, as it is in *Enuma eliš*. But in Anzu this is not a new order as *Enuma eliš* proclaims and describes, a new construction of the universe. Rather, it is a restoration of the pre-existing order of the gods, though now with a new champion, Ninurta. Whether Ninurta, like Marduk, is understood to become the new ruler of the gods, thus replacing the reigning sovereign, his father Enlil, with whom the story began, is not clear, because the final part of the text is in places fragmentary and missing. But in what is preserved, it does appear that Ninurta makes a claim to kingship, and that this may be acknowledged in the celebration of him that follows by the other gods (Standard Babylonian III 19’–22’, 113–161).⁷³

Anzu and *Enuma eliš* may thus differ in their endings, whether to a restored order or a new order. But how the change to this ending is effected is strikingly similar in both texts. The change in both occurs as a crisis, embodied in the conflict between a hybrid monster, Anzu and Tiamat respec-

⁷¹ See MACHINIST, *Order and Disorder* (cf. fn. 57), 38, and STUDEVENT-HICKMAN, *Language, Speech* (cf. fn. 69), 288.

⁷² See H. HIRSCH apud H.W.F. SAGGS, *Additions to Anzû*, AfO 33 (1986), 22, and STUDEVENT-HICKMAN, *Language, Speech* (cf. fn. 69), 273–292, esp. 278, 289–292.

⁷³ This is based on the restored translation of FOSTER, *Before the Muses* (cf. fn. 56), 575–576. ANNUS, *Epic of Anzû* (cf. fn. 17), 27–28: III 70–74, 113–160, differs slightly in his restorations.

tively, who is largely non-anthropomorphic, against gods who are understood to be anthropomorphic.⁷⁴ In both, the conflict proceeds through stages, in which at first several gods prove unwilling or unable to defeat the monster until the hero god, Ninurta or Marduk, emerges. The hero's battle with the monster, in turn, elicits from the latter a loud, unnerving shriek (*ikkillu* in Anzu; *issīma ... šitmuriš elīta* in *Enuma eliš*), which only exacerbates the wild, monstrous otherness that the hero has to confront. And when final victory comes, it is expressed for Ninurta, as it is for Marduk, by the other gods praising and conferring on him the honorific names.

One other similarity between the Anzu and *Enuma eliš* texts needs particular notice. It is that, just as for Marduk, so for Ninurta, the battle waged with the non-anthropomorphic monster involves the anthropomorphic hero taking on or using non-anthropomorphic forces. These include ferocious, supernatural winds, which in the case of the Anzu text are earlier associated with Anzu himself (Standard Babylonian I 39 apud 36–41). Ninurta also uses Sharur as his emissary back to the god Ea, to ask Ea's advice on how to defeat Anzu. Sharur seems to act here as one of the gods, and has been so interpreted.⁷⁵ But since in other texts he is regularly depicted as the personified weapon of Ninurta (or of his alternative and apparently earlier form, Ningirsu – see below),⁷⁶ perhaps it is best to understand him as that here, in other words, as some kind of hybrid monster in the conventional role of a deity's servant. Finally, if Anzu lets loose his frightening, monstrous shriek, it is met in kind by Ninurta, as Dagan, one of the other gods, observes: "He is the strong one, and has roared over Anzu in the latter's own mountain" (Standard Babylonian III 26: *dan-nu-um-ma ut-ta-'a-ar Anza-a šad-du-su*).

With Jacobsen as a foundation, we could take all of this one step further, for he introduces us to a version of the anthropomorphic-non-anthropomorphic encounter different from what *Enuma eliš* offers.⁷⁷ In his studies of Ninurta and Anzu, or especially under their earlier name forms, Ningirsu and Imdugud, he argues that the combat between them is not, finally, between two separate and distinct beings, but between two different forms of the same divinity: Imdugud/Anzu, the earlier, "intransitive", i.e., non-, or for Jacobsen, pre-anthropomorphic form, and Ningirsu/Ninurta the later, anthropomorphic form. The combat, then, is, at least in part, one of the later

⁷⁴ In the case of Ninurta and his fellow deities, their anthropomorphic appearance is not made explicit, but should be deduced from the non-anthropomorphic monstrous character assigned to their opponent, Anzu.

⁷⁵ So FOSTER, *Before the Muses* (cf. fn. 56), 570: n. 1.

⁷⁶ See briefly COOPER, *Return of Ninurta* (cf. fn. 53), 122–123 ad lines 129f.

⁷⁷ JACOBSEN, *Treasures of Darkness* (cf. fn. 9), 128–134, and, more briefly, Th. JACOBSEN, *The Harps That Once... Sumerian Poetry in Translation*, New Haven et al. 1987, 235: n. 1. In both these volumes, Jacobsen focuses on Mesopotamian texts that appear to underlie the Anzu text.

anthropomorph overcoming the earlier pre-anthropomorph, and the underlying issue for Jacobsen is the monstrous and potentially wild character, represented by the non-anthropomorphic Imdugud/Anzu – usually as a lion-bird – over against the ordered rulership of the universe, embodied in the anthropomorphic Ningirsu/Ninurta. Jacobsen's is, certainly, an ingenious interpretation, and, not surprisingly, was adduced by him as one confirmation of his developmental scheme for Mesopotamian religion, discussed above.⁷⁸

It must be stressed, however, that Jacobsen's interpretation is based not on the Anzu myth, with which he does not apparently deal in this regard, but on a variety of other texts, Sumerian and Akkadian, as well as artistic scenes, especially of the third and early second millennia BC, and focused on the name forms Ningirsu and Imdugud.⁷⁹ Jacobsen does note, on the other hand, that the tension between the two is echoed later in a Neo-Assyrian relief of Ninurta fighting the Imdugud lion-bird.⁸⁰ And so it is not difficult to suppose that Jacobsen might have found another echo of this tension in the Anzu myth. Could the myth be so understood? In the first place, Jacobsen is certainly correct to observe that various texts and reliefs outside of the Anzu myth do suggest that Imdugud and Ningirsu/Ninurta are the same deity.⁸¹ The main example cited is a ceremonial macehead from Pre-Sargonic Girsu (ca. 2400 BC), the inscription on which states that it was dedicated to "the lord of Girsu" (= Ningirsu, the god), while the relief on the macehead shows the donor, one Barakiba, worshipping the monstrous lion-bird, Imdugud. One may also note that the name Ningirsu does figure in the Anzu text, nearly or fully dominantly, it appears, in the Old Babylonian version, but even in occasional reminiscence in the later, Standard Babylonian.⁸² But in the end, it must be admitted that the Anzu myth does not show any sign of the combat as one between two manifestations of the same divinity. If, then, this extension of Jacobsen's proposal is unproved, it yet remains highly suggestive.⁸³

⁷⁸ See fn. 77.

⁷⁹ See *ibid.*

⁸⁰ JACOBSEN, *Treasures of Darkness* (cf. fn. 9), 128, 252: n. 201.

⁸¹ *Ibid.*, 128–129, 131, 252: n. 200 – the last referring to his fuller discussion and bibliography in Th. JACOBSEN, *The Myth of Inanna and Bilulu*, JNES 12 (1953), 167: n. 127, reprinted in JACOBSEN, *Toward the Image of Tammuz* (cf. fn. 40), 339: n. 127.

⁸² In the Old Babylonian version, admittedly incomplete, it is only Ningirsu where the later, Standard Babylonian version has Ninurta: I 39 (ANNUS, *Epic of Anzû* (cf. fn. 17), 33) = "II" 39 (FOSTER, *Before the Muses* (cf. fn. 56), 558); restored in II 7 (ANNUS, *Epic of Anzû* (cf. fn. 17), 36) = "III" 7 (FOSTER, *Before the Muses* (cf. fn. 56), 560). For the Standard Babylonian, Ningirsu is mentioned as one of the honored divine names that Ninurta receives after his defeat of Anzu: III 128. Finally, cf. Standard Babylonian I 5, part of the prologue of the myth, in which Ninurta is introduced as "the protection of the Eninnu" (*tukulti É. NINNU*), the temple of Ningirsu in Lagash.

⁸³ For an alternative view of the relationship of Anzu to Enlil, not to Ninurta, see WIGGERMANN, *Mesopotamian Protective Spirits* (cf. fn. 9), 158–159. A yet different per-

3. Erra

Our final mythic composition is that of Erra, or as labelled in recent analyses, of Erra and Išum.⁸⁴ It is the story of the god Erra, who, at first almost insensate in his slumber, is aroused by his sidekicks, the Seven, to go on a violent path of destruction. The path involves first that Erra neutralize the king of the gods, who is Marduk – a situation that presumes the kind of story that Enuma eliš tells, namely, of Marduk's ascent to cosmic control. Once Marduk is persuaded by Erra to leave the scene of active control and give his place to Erra, supposedly on a temporary basis,⁸⁵ Erra lets loose all his lust for power and destruction. The target of Erra's destruction is Babylonia, especially its capital Babylon, which is understood, implicitly, as the center of the universe,⁸⁶ again in agreement with Enuma eliš, which shows how Babylon became that center. Erra wreaks havoc, but not complete destruction, on Babylonia, and only then can Išum, Erra's advisor (*suk-kallu*), turn his master's violence away to Babylonia's enemies. Finally, with his lust and rage spent, Erra is brought by Išum to calm, and restored

spective is provided by A. ANNUS, *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia* (State Archives of Assyria Studies 14), Helsinki 2002, 173–186. He does not deny the possibility that Anzu and Ninurta could be depicted as two different forms of the same deity in tension (183), but prefers to see their conflict in the Anzu myth and other texts as variants in a much broader mythological tradition about the combats over the quest for power and kingship, following the Estonian folklorist, Uku Masing (174–186).

⁸⁴ References to the text of Erra or Erra and Išum are based on the following: the edition of L. CAGNI, *L'Épopée d'Erra* (Studi Semitici 34), Roma 1969; the translation by FOSTER, *Before the Muses* (cf. fn. 56), 880–911, which takes account of additional texts and modern studies published after Cagni's edition. Recent analyses, with updated bibliography, include: J.L. COOLEY, *Poetic Astronomy in the Ancient Near East. The Reflexes of Celestial Science in Ancient Mesopotamian, Ugaritic, and Israelite Narrative* (History, Archaeology, and the Culture of the Levant 5), Winona Lake, Ind. 2013, 95–110, esp. 96 and nn. 18–20, and F. WEIERSHÄUSER, “Weiser Ishum, der du den Göttern vorangehst”, in: D. SHEHATA/F. WEIERSHÄUSER/K.V. ZAND (ed.), *Von Göttern und Menschen. Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients*, FS Brigitte Groneberg, Leiden et al. 2010, 351–376. A new comprehensive study of Erra and the Erra text is forthcoming in a doctoral dissertation from Harvard University by Kynthia M. Taylor.

⁸⁵ I 120–191, esp. 120–123, 163–167, 179–191. Marduk's removal entails a procedure to purify his cult-image, thus an example of the interplay between deity and image discussed earlier in the present paper. This was first really appreciated by W.G. LAMBERT, Review of: F. Gössmann, *Das Era-Epos*, AfO 18 (1957–1958), 398–400. The description of the procedure also has marked astronomical significance, most recently and ably elucidated by Cooley (above n. 84).

⁸⁶ See, e.g., I 124–125, where Babylon, here identified by one of its honorific names, Šuanna, is called “the city of the king of the gods” (*āl šar ilāni*), referring to Marduk, its divine lord. Then, Babylon's and Marduk's principal temple, Esagila, is described as “the temple of heaven and earth” (*ekal šamē u eršetim*). Later, when Erra has attacked and allowed riot to run over Babylon, Išum reacts and says to Erra: “You have undone the bond of Dimkurkurra (= Babylon), the city of the king of the gods, the bond of the lands” (IV 2: *ša dim-kur-kur-ra*^{k1} *āl šar ilāni ri-kis mātāti tap-ta-ṭar ri-kis-su*).

to his temple Emeslam, in the city of Cutha (V 22), so allowing the human and cosmic worlds to be put right again.

In this drama, Erra appears to be essentially an anthropomorph, implied in the ways he is described as a male warrior (I 15, 40, 46–50, 124–15). His trusty sidekicks, the Seven (*imin.bi* = *Sibitti*), are essentially non-anthropomorphs or hybrids, since they are, literally, his weapons (I 44, 97). To be sure, they are deified and personified to a point, yet they are described as creatures “whose origins are strange, full of terrors” (I 24: *i-lit-ta-šú-nu a-ḥat-ma ma-lu-u pul-ḥa-a-ti*). They are, in other words, monsters, in their role as divine servants.⁸⁷ Nonetheless, and not surprising in view of the situation in *Enuma eliš* and *Anzu*, the non-anthropomorphic is not entirely absent in regard to Erra. For at one point, in boasting about his prowess and destructiveness, the god praises himself with a series of predicates involving animal, meteorological, and other non-anthropomorphic images (I 109–123).⁸⁸

But the association of Erra with the non-anthropomorphic goes beyond these imagistic predicates. I would propose that in almost undoing the cosmos by his violent destructiveness – in sending the cosmos, as it were, back to its origins, with at least some help from the tablet of fates – Erra takes up, urged on by his monstrous sidekicks the *Sibitti*, one of the characteristic functions of the non-anthropomorphic monster, that of the rebel against the cosmic order of the gods. And in taking up this function of a monster, Erra becomes one himself: not, thus, like the *Sibitti*, but like *Tiamat* and *Anzu*. The challenge in the story, then, is how to push Erra through his monstrous phase and restore him to his godly status as one who would maintain the cosmic order. And the principal protagonist in this task is Erra’s advisor, *Išum*, who works to calm him down, with eventual success. This movement of Erra from monster of disorder back to god of order echoes the dual nature of monster/demons, and of gods as well in Mesopotamia, which can

⁸⁷ On the Seven, see BLACK/GREEN, *Gods, Demons and Symbols* (cf. fn. 48), 162–163. They distinguish between a group of seven demons (*utukkū lemnūtu*), who are non-anthropomorphs and, many of them, hybrids, and serve as the sidekicks of *Nergal*, the main name for which Erra is a variant, and seven gods, who in promoting welfare act as a counterweight to the maleficence of the seven demons. See also F. JOANNÈS, *Demons*, in: JOANNÈS, *Dictionnaire* (cf. fn. 12), 225. To be sure, in the Erra and *Išum* myth, the Seven are always spelled with the prefix of the sign for “god” (e.g., I 8, 18, 23, 29, 39, 93, 97), and F.A.M. WIGGERMANN, *Siebegötter*, in: *RIA* 12 (2009–2011), 459–466, associates them in our myth with the seven gods. Yet Wiggermann has to admit that in the myth, the Seven are depicted with “apparent demonization”, and “their intentions ... presented as irreparably wicked” (461). A search for possible anthropomorphic representations of the Seven is mounted by HERLES, *Götterdarstellungen* (cf. fn. 9), 252–254.

⁸⁸ Some selections from these lines:

I 109: In heaven, I am a bull (*rīmu*); on earth, I am a lion (*labbu*).

113: In the reed thicket, I am fire (^d*Girru*); in the forest, I am an axe (*magšaru*).

115: Like the wind, I blow; like *Adad*, I thunder.

117: I am a wild sheep (*bibbu*) who goes out on the steppe.

exhibit, as we have seen, both danger and, as apotropaic beings, protection from or neutralization of danger. Even more, the whole story of Erra, as I have tried to demonstrate elsewhere, functions as an elaborate apotropaic device – an incantation – the recitation of which is not merely to calm Erra down when his lust for violence takes over, but to guard against any future outbreaks of this violence.⁸⁹

In the course of Erra's movement in the myth from god to monster back to god, the explicit references to humanity are significant. On the one hand, if the object of Erra's lustful rage is the cosmic order, the particular target within that order is the human world. To be sure, Erra has an encounter with the god Marduk, whom, as we have seen, he persuades – tricks, even – to leave his throne to him temporarily, and then as he takes it over, the moorings of the universe begin to shake. But this shaking of the universe is not construed as a battle of the gods, as it is in *Enuma eliš* and *Anzu*. Rather, the shaking is played out on the human plane, in Erra's attack on the human Babylonia and its capital, Babylon – though there is a wider dimension implied in the view of Babylon as cosmic center, as we have seen. Then Erra's target shifts to the human enemies of Babylonia, as Išum begins the process of bringing under control his master's wild rage. Indeed, with the mention of the particular enemies of Babylonia, the human focus of the story becomes so explicit that most scholars, rightly, have assumed that the underlying context was an actual historical period, or more, a set of events in Babylonian history, even though they have not been able to agree on exactly what these were.⁹⁰ The underlying human landscape is also hinted at in a riposte from Išum to Erra, describing the latter's murderous destructiveness: "You changed out of your divine nature and made yourself a human. You girded on your weapons and entered Babylon" (IV 3: *i-lu-ut-ka tu-šá-an-ni-ma tam-ta-šál a-me-liš*). But beyond a hint that an actual human event lies behind the story, this riposte shows a reversed usage of the anthropomorphic. For here the anthropomorphic does not indicate a god or any other being who maintains order; it is rather the opposite: a god who has lost his godhood and assumed the unreasoned and unreasonable behavior of a human destroyer of order. The anthropomorphic, in other words, serves here to mark the rebellious monster. And it does so, because Erra's destructive rampage has turned the world upside-down – a topsy-turvy state echoed by a variety of other images of inverted social conventions in the story (II C2 60'–75'; III A 8–27; IV 7–11).⁹¹

⁸⁹ P. MACHINIST, *Rest and Violence in the Poem of Erra*, JAOS 103 (1983), 221–226.

⁹⁰ For a recent proposal and review of previous proposals on the date, see P.-A. BEAULIEU, *The Abduction of Ištar from the Eanna Temple. The Changing Memories of an Event*, in: T. ABUSCH et al. (ed.), *Historiography in the Cuneiform World. Proceedings of the XLV Rencontre Assyriologique Internationale. Part I*. Harvard University, Bethesda, Md. 2001, 29–40.

⁹¹ See P. MACHINIST, *Review of Luigi Cagni, The Poem of Erra*, JAOS 101 (1981), 403.

4. Interim Summary

In the three mythic texts we have examined, the problem of anthropomorphism and non-anthropomorphism shifts focus. *Enuma eliš* shows us an apparently clear division between an old, primeval order, headed by the hybrid monster Tiamat, and a new order of society headed by the anthropomorphic god Marduk, who challenges and overcomes the old. In *Anzu*, we also encounter a division and a challenge: this one, however, not a challenge to the order of the primeval monster by the god, but the reverse, a challenge to the order of the gods by a hybrid monster from the outside, *Anzu*, and with the challenge embodied, perhaps, in a combat between two manifestations, *Anzu* and *Ninurta/Ningirsu*, of the same divinity. Finally, in *Erra*, the situation is that of a combat of one divinity, *Erra*, with himself, as his advisor and others work to turn him from monstrous rebel back to orderly god. Taken together,⁹² these myths reveal that the borderline between anthropomorphism and non-anthropomorphism is regularly a fine and porous one, even when on the surface the division looks at first clear, since we find both monster/demons and gods overlapping and sharing at a number of points in each other's properties. Furthermore, this borderline is for our myths not statically fine and porous; it is dynamically so – the borderline in violent tension, as part of the larger dynamic and fragile balance which our ancient authors understand as endemic to the universe as a whole.

V. CONCLUSION: A BIT OF BIBLE

The play of anthropomorphism and non-anthropomorphism we have been discussing in Mesopotamia invites a modest look, by way of conclusion, at the Hebrew Bible. The latter represents, of course, a Near Eastern religio-literary tradition in contact, both directly and indirectly, with Mesopotamia. Do we find anything comparable there?⁹³ For the deity that dominates the Hebrew Bible, Yahweh the God of Israel, there is a mixture of anthropomorphic and non-anthropomorphic traits. The anthropomorphic appear far and away the more pronounced: Yahweh understood mostly as a male person, as indicated above all by the use for him of masculine grammatical forms. Occasionally, however, we can spot female aspects, especially in the

⁹² It should be emphasized that the order of the three options on anthropomorphism - non-anthropomorphism just presented is not a chronological one: from *Enuma eliš* to *Anzu* to *Erra*. It is simply an arbitrary arrangement to make clear the spectrum of options at issue.

⁹³ The following discussion is focused on what is in the Hebrew Bible; it does not, except in passing, take account of the archaeological and non-biblical textual evidence that would be needed for a study of anthropomorphism – non-anthropomorphism in ancient *Israelite* religion.

anthropomorphic realm (e.g., God crying out in pain “like a woman in childbirth”, as in 2 Isaiah 42; 14; Jeremiah 13:21; etc.). Other anthropopathic expressions like anger, repentance, tenderness, exultation, and jealousy are also attested for Yahweh, widely so (e.g., Exodus 32:9–14; 34:14; Deuteronomy 32:10; Hosea 2:4–25; Job 40:1–9). Human functions are likewise predicated of Yahweh, like those of king, shepherd, warrior, father, and husband (e.g., Deuteronomy 33:5; 2 Samuel 7:14; Hosea 2:4–25; Psalm 23:1; 24:8; 29:10). And Yahweh can be depicted in human physical ways, even though there are other biblical traditions, as in Deuteronomy 4:15–17, prohibiting such physical imaging; thus, with a face (*pānîm*), nose/nostrils (*ʿap/ʿappāyîm*), loins (*motnāyîm*), hand (*yād*), arm (*zeroʿa*), and the like (e.g. Exodus 33:11, as against 20,23; 2 Samuel 22:16/Psalm 18:9; Ezekiel 1:27; 8:2; Exodus 6:1; 13:9; 2 Isaiah 51:9–10).⁹⁴

On the other hand, the non-anthropomorphic can also be associated with the biblical Yahweh. Bull imagery is well known for him, as exemplified by the bull cult images (*ʿēgel*) set up by Jeroboam I, the founder of the northern kingdom of Israel, in Dan and Bethel (1 Kings 12:25–30), and by various bull phrases attached to him (Genesis 49:24; Psalm 132:2,4; Numbers 24:8).⁹⁵ Similarly, Yahweh is associated with lions, whose roar he expresses (e.g., Amos 3:8; Joel 4:16; Jeremiah 25:30,31,38; Job 10:16).⁹⁶ And the God of Israel can be depicted as sheltering his people under his wings (e.g., Psalm 17:8; 61:5; Ruth 2:12). Admittedly, in many of these occurrences, both anthropomorphic and non-anthropomorphic, one could ask whether the descriptions were understood as real – whether God was conceived as really having the pain of a woman in childbirth, or wings, or the shape of a bull or lion – or whether these were, in our modern sense, metaphors: attempts on the part of the biblical authors to provide analogies to help them make sense of their deity. No certain answer that would cover all occurrences is possible, I think, but the fact that such descriptions occur widely elsewhere in the ancient Near East for other deities, as reflected not only in texts, but in artifacts – objects and reliefs – and occur also in texts and artifacts found in ancient Israel⁹⁷ – these suggest that our descriptions cannot be dismissed easily or simply as metaphors or analogies.

But what about other deities, monsters, and demons in the Hebrew Bible, and the relevance of anthropomorphism and non-anthropomorphism to

⁹⁴ See the recent discussion of A. WAGNER, *Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes*, Gütersloh 2010, esp. chap. 5. Also to be mentioned are HAMORI, *When Gods Were Men* (cf. fn. 2), and B.D. SOMMER, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, New York et al. 2009, esp. chap. 1–3.

⁹⁵ For a concise discussion, see M.S. SMITH, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Grand Rapids, Mi. et al. 2002, 83–85.

⁹⁶ B.A. STRAWN, *What is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (OBO 212), Fribourg/Göttingen 2005, esp. 58–65.

⁹⁷ For the example of the bull, see fn. 95.

them? It is by now, of course, a commonplace to observe that the Hebrew Bible does acknowledge other supernatural beings, and that the words used for them are not simply empty metaphors for talking about Yahweh, but indications, to the biblical authors and their audiences, of real divine phenomena. The list of deities in the Hebrew Bible concentrates, almost exclusively and understandably, on those of the Levant; Ba'al and El, then Ašerah, Aštoret, Mot/Še'ol, Dagon, and Kemoš are arguably the most visible.⁹⁸ Of gods from elsewhere in the ancient Near East, we read almost nothing, the Babylonian Bel and Nebo (=Nabu) in 2 Isaiah 46:1 representing rare exceptions. As indicated by Deuteronomy 4:19 and 32:8–9, there was a biblical tradition that subsumed all of these other deities within a kind of cosmic empire, and this empire or “council” was reflected in labels like *‘ēdāh* “council” (Psalm 82:2) and *‘ēlōhîm* “gods” or *b'ēnē 'ēl/‘ēlîm/ ha'ēlōhîm/ 'elyōn* “he sons of God/(the) gods/the Most High” (e.g., Genesis 6:2,4; Job 1:6; 2:1; Psalm 29:1; 82:6; 89:7).⁹⁹

As for monsters and demons, they also appear in the Hebrew Bible, but much more infrequently than Yahweh and the gods. Indeed, exactly how to distinguish monsters and demons from deities, difficult at points even in Mesopotamia, is even more uncertain in the Hebrew Bible. To be sure, there is at least one generic term for monsters and demons, *s'ē'îr*/plural: *s'ē'îrîm* “demons” (Leviticus 17:7; Isaiah 13:21; 34:14; 2 Kings 23:8 [?emendation]; 2 Chronicles 11:15). Insofar as this term can be associated with desolate, non-human places (Isaiah 13:21; 34:14), it would seem to include such beings as Lilit (Isaiah 34:14) and Azazel (Leviticus 16:8–10, 26), who are located there, and perhaps others that menace or otherwise come from outside normal human space: thus, for example, Behemot (Job 40:15–24), Resheph (Habakkuk 3:5; Job 5:7), and the group of names for the sea/sea monsters (Yam: Job 3:8 [emendation]; 7:12; 9:8; Psalm 74:13; Habakkuk 3:8,15; Leviathan: Job 40:25–33; 41:1–24; Psalm 74:14; Isaiah 27:1; Rahab: Job 9:8; 26:12; Psalm 89:11; Isaiah 51:9]; *tannin*: e.g., Job 7:12; Psalm 74:13; *t'hôm*: Psalm 77:16; Habakkuk 3:10; cf. Genesis 1:2). But elsewhere in the ancient Near East, the sea, for example, is usually personified as a deity (Yam, Tiamat, Apsu, etc.), and the same could be said for Resheph, the god of plague; indeed it is not really clear that these are refused deity status in the Bible.

The underlying point, well recognized by modern and earlier interpreters, is that in the Bible “other gods” (*‘ēlōhîm* *‘āhērîm*) and monsters/demons

⁹⁸ Among the many studies, see J. DAY, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (JSOT.S 265), New York 2000.

⁹⁹ For the divine council, see E.Th. MULLEN, JR., *The Assembly of the Gods* (HSM 24), Chico, Calif. 1980, and briefer discussions in MACHINIST, *How Gods Die* (cf. fn. 38), 226–230, 237–239. For the reading *b'ēnē 'ēlōhîm* in Deuteronomy 32:8, and the tortured ancient history of that text, see M.S. SMITH, *God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World* (FAT 57), Tübingen 2008, 139–143, 195–212.

are essentially flattened out: not provided with a full sense of their character, appearance, or activities, but where these are provided, they are often in negative, sometimes sharply negative terms (e.g., the description of the “dead” god and cult of Ba‘al in the famous confrontation between Elijah and the prophets of Ba‘al on Mt. Carmel: 1 Kings 18). Thus, there are only slivers of information about the anthropomorphic or non-anthropomorphic features of these gods and monsters/demons: for example, the ambition for political power of a Helal son of Dawn (*ben Šaḥar*) (Isaiah 14:13–14); the “great wrath” (*qešep gādōl*) perhaps, though not named, of the Moabite god, Kemosh against Israel (2 Kings 3:27); the wings of the seraphim, cherubim, and Šaḥar (“Dawn”) (1 Kings 6:24; Ezekiel 1:6; Psalm 139:9).

This poverty of expression, of course, serves for the biblical authors to underscore the centrality of Yahweh not only in Israel, his people, but in the universe. And that centrality is enhanced by at least three roles that the other gods and monsters and demons appear to play vis-a-vis Yahweh in the Bible, two of which recall roles we have encountered in the Mesopotamian record. The first, echoing Mesopotamia, is as Yahweh’s servants. This is expressed most dramatically by the passages that deal with the divine council, the cosmic empire, for which Yahweh is positioned as overlord and special patron of Israel, while, in Deuteronomy and Psalm 82, the other gods are assigned to supervise the other nations. One vignette of this cosmic polity is the prologue to Job, 1–2, where God and one of his principals, the Satan, discuss, amidst a gathering of the council, the wager about Job’s piety. A second is Psalm 82, in which all the divine associates, judged by God as deficient in exercising their duties, are demoted to human, or less than human, status; the psalmist then urges their duties, of governing the earth, on God himself: a striking dramatization, in short, of a move to explicit monotheism.¹⁰⁰ A third vignette concerns the sea, which in the Song of the Sea (Exodus 15:4–5,8,10) is not the expected opponent of Yahweh, but his instrument, his weapon, used by him to drown the Egyptian forces pursuing the departing Hebrews from Egypt.¹⁰¹

A second role for the gods and monsters/demons in the Hebrew Bible, again as it is in Mesopotamia, is as challengers to the established cosmic order of the central governing gods, here captained by Yahweh. For the Bible, the pre-eminent opponent is the sea, in its various names/manifestations, all as the biblical exemplar of the combat mythic tradition, widespread over the ancient Near East.¹⁰² But as observed by many interpreters, while the biblical authors show a clear knowledge of this broader tradition,

¹⁰⁰ See MACHINIST, *How Gods Die* (cf. fn. 38).

¹⁰¹ Cf. F.M. CROSS, JR., *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, MA. 1973, 131.

¹⁰² Recent discussions of this mythic tradition include: J. DAY, *God’s Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, Cambridge et al. 1985, and D.T. TSUMURA, *Creation and Destruction. A Reappraisal of the Chaoskampf Theory in the Old Testament*, Winona Lake, In. 2005.

they never allow the challenge and the combat with the sea to be presented in full detail – presumably so as not to confuse the issue of Yahweh's cosmic dominance. Indeed, the very depiction of Yahweh using the sea as his weapon against the Egyptians in Exodus 15 is striking testimony to the ways in which the biblical authors tamed and shaped the combat mythic tradition to their Yahwistic purposes.

There is yet a third mode in which Yahweh and the gods and monsters/demons relate to each other in the Hebrew Bible. And perhaps the best illustration of it comes from the latter part of the book of Job, the so-called Whirlwind Speeches of Yahweh to Job (38:1–42:6). Here, in the course of laying out the vast and diverse expanse over which he rules – well beyond the control and at numerous points even imaginative grasp of humans – Yahweh arrives at the culmination of his survey, the description of two monsters, Behemot and Leviathan (40:15–24; 40:25–41:34). Lovingly limned in monumental and even terrifying detail, this pair is not presented as challengers to the divine cosmic order, but as part of that order, created by Yahweh, and yet not depicted explicitly in the role of servants. Rather, Behemot and Leviathan function in Yahweh's speech to Job as boundary markers – of the outer ends of the cosmos, its farthest reaches beyond human understanding and control. As huge, hybrid, monstrous non-anthropomorphs, thus, they represent the extreme non-human world that only Yahweh can conceive, create, and rule. This role for Behemot and Leviathan may echo something in the cultural traditions of, say, Mesopotamia – so the monster Anzu coming into the inhabited world of the gods from the wild outside – but it does not appear to be expressly paralleled there. And it follows naturally from the underlying conception in the book of Job, indeed in the Hebrew Bible, that we have been considering: of a cosmos that is intensely centered on the one deity, Yahweh, the God of Israel – a cosmos wherein there are, to be sure, echoes of the dynamic tensions fundamental to the kind of polytheistic world found in Mesopotamia and other cultures of the ancient Near East, but in which those tensions have been essentially diminished, encapsulated, even neutered in order to heighten the articulation of Yahweh's sovereign dominance.

Entwurf zu einer Handlungstheorie des altorientalischen Polytheismus

Beate Pongratz-Leisten

Anthropomorphisierende Sprache angewandt auf den Mond, wie „der Mond trauert“, zur Beschreibung einer Mondfinsternis in Assyro-Babylonischen astrologischen Omen-Kompendia¹ zeigt ein antikes Verständnis von Anthropomorphismus, das vor allem die Handlungsfähigkeit der Götter in den Mittelpunkt stellt, ein Aspekt, den Burkhard Gladigow in seiner Diskussion polytheistischer Gottesvorstellungen mehrfach hervorgehoben hat.² Wie er bereits 1993 in seinem Artikel „Gottesvorstellungen“ feststellte, besteht „die Alternative nicht zwischen der These, ‚Gott sei ein Spätling in der Religionsgeschichte‘, oder jener anderen, ‚machtgeladene Wesen und Gegenstände bezeichnen die Anfänge der Gottesidee‘. Die historisch greifbaren Differenzierungen von Gottesvorstellungen orientieren sich an den Möglichkeiten von Kulturen, ‚Person‘, ‚Personalität‘ und ‚Subjektivität‘ zu konzipieren.“³

Für den Entwurf einer Handlungstheorie des Polytheismus ist eine Analyse des antiken Personenbegriffs unerlässlich. Personalisierung und Handlungsfähigkeit sind die beiden Konzepte, die im Folgenden näher beleuchtet werden sollen, da sie die Grundvoraussetzungen für ein korrektes Verständnis von antiken Polytheismen bilden.

Das altorientalische Konzept von Person ist mit dem römischen Konzept von *persona* vergleichbar, dessen ursprüngliche Bedeutung von „Maske“ hauptsächlich auf die Rolle verwies, die das Individuum im öffentlichen Leben der römischen Gesellschaft spielte.⁴ Es steht somit in völligem Kontrast zum modernen Personenbegriff, der die Aspekte von Persönlichkeit und Individualität in den Vordergrund stellt und den Menschen als auto-

¹ Siehe dazu F. ROCHBERG, *Personifications and Metaphors in Babylonian Celestial Omina*, JAOS 116 (1996), 475–485.

² B. GLADIGOW, *Art. Gottesvorstellungen*, in: HrWG III (1993), 32–49; DERS., *Art. Polytheismus*, in: HrWG IV (1998), 321–330. Hierzu auch J.-P. VERNANT, *Figures, idoles, masques* (Conférences, essais et leçons du Collège de France), Paris 1990 mit seiner Diskussion verschiedener Erscheinungsformen griechischer Götter und der Toten und seinem Konzept von einem „*valet opératoire*“ (25); DERS., *Mythe et société en Grèce ancienne* (Textes à l'appui: Histoire classique), Paris 1974, 103–120 letztere Referenz verdanke ich Corinne Bonnet; zum griechischen Bildverständnis siehe zuletzt D.T. STEINER, *Images in Mind: Statues in Archaic and Classical Greek Literature and Thought*, Princeton 2001; J. TANNER, *The Invention of Art History in Ancient Greece. Religion, Society and Artistic Rationalisation* (Cambridge Classical Studies), Cambridge 2006.

³ GLADIGOW, *Gottesvorstellungen* (s. Anm. 2), 32.

⁴ H.G. KIPPENBERG/Y.B. KUIPER/A.F. SANDERS (Hg.), *Concepts of Person in Religion and Thought* (Religion and Reason 37), Berlin/New York 1990, 1.

nomes und eigenverantwortliches Wesen versteht. Im Alten Orient ist eine Person zunächst Repräsentant einer bestimmten sozialen Klasse. Sie repräsentiert eher einen bestimmten Typus denn eine individuelle Persönlichkeit,⁵ was z.B. die Existenz von Idealbiographien von Elitemitgliedern der Gesellschaften in Mesopotamien und Ägypten erklärt.⁶ Die mit der sozialen Klasse verbundenen Rollen und sozialer Status werden nicht von dem Individuum unterschieden, das sie verkörpert.⁷

Die Betonung von Typus, Rolle und Funktion im Konzept von Person charakterisiert auch das altorientalische Gotteskonzept und erklärt, warum in bestimmten Kontexten wie Gebetsliteratur und Mythos Rollen und Funktionen von einem Gott auf den anderen und im Zuge monotheistischer Tendenzen auf eine einzige Gottesgestalt übertragen werden können. Wie von Jan Assmann⁸ und in kritischer Betrachtung Mark Smith⁹ neuerdings diskutiert, gilt diese Übersetzbarkeit nicht nur für den intrakulturellen, sondern auch übergreifend für den interkulturellen Raum, in dem aufgrund ihrer gemeinsamen semantischen Dimension Götter übersetzbar werden. Der Gebrauch der Keilschrift in der gesamtvorderorientalischen Koine ist hier besonders erhellend, da sich zeigt, daß zum Beispiel die Ideogramme ^dIM und ^dU für den Wettergott in den verschiedenen altorientalischen Kulturen unterschiedlich gelesen werden kann, „Adad“ im Assyro-Babylonischen, „Addu“, „Adda“ in Syrien, „Taru“ im Hattischen, „Teschub“ im Hurritischen und „Tarhunt“ im Luwischen.¹⁰ Aber auch die Individualisierung über den Namen in der jeweiligen Kultur funktioniert im altorientalischen Polytheismus nur bis zu einem gewissen Grade; zusätzliche Zeichen wie Lokalität, Ikonographie, Embleme und Epitheta sind weiterhin vonnöten,

⁵ H.G. KIPPENBERG, Name and Person in Ancient Judaism and Christianity, in: KIPPENBERG u.a., Concepts of Person (s. Anm. 4), 103–124.

⁶ T. LONGMAN III, Fictional Akkadian Autobiography. A Generic and Comparative Study, Winona Lake, 1991; J. GOODNICK WESTENHOLZ, Legends of the Kings of Akkade (Mesopotamian Civilizations 7), Winona Lake, 1997.

⁷ K. VAN DER TOORN, Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 7), Leiden/New York/Köln 1996, 115f.

⁸ J. ASSMANN, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, Frankfurt/Main 2000, 73ff.; DERS., Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability, in: S. BUDICK/W. ISER (Hg.), The Translatability of Cultures (Irvine Studies in the Humanities), Stanford 1996, 25–36.

⁹ M.S. SMITH, God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World (Forschungen zum Alten Testament 57), Tübingen 2008.

¹⁰ V. HAAS, Geschichte der hethitischen Religion (Handbuch der Orientalistik 1,15), Leiden u.a. 1994, 308f. und Anm. 102; D. SCHWEMER, Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen, Wiesbaden 2001; C. KARASU, Why did the Hittites have a Thousand Deities?, in: G. BECKMAN/R. BEAL/G. MCMAHON (Hg.), Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner, Jr., FS Harry A. Hoffner, Winona Lake 2003, 221–235, hier: 225.

um lokale Erscheinungsformen zu unterscheiden.¹¹ Die Identität eines bestimmten Kultbildes und seine eindeutige Identifizierung mit einer Gottheit wurde nicht durch die anthropomorphe Darstellung im Sinne eines Porträts, sondern durch die Begabe von bestimmten Attributen, Waffen, Symbolen und Schmuck gewährleistet. Hier zeigt sich der epistemologische Charakter mesopotamischer Religion im Besonderen und polytheistischer Religionen im Allgemeinen, der primär das *Wissen* um die Attribute und Epitheta einer Gottheit in den Vordergrund stellt.¹²

Nirgendwo kommt das Wissen um das Verhältnis von „Urbild“ und „Kultbild“ als „sekundäre Epiphanie“¹³ besser zum Ausdruck als in der Steintafelinschrift des babylonischen Königs Nabû-apla-iddina (887–855 v.Chr.), die den langen historischen Prozess von der Zerstörung bis zur erneuten Installation des anthropomorphen Kultbildes für den Sonnengott in Sippar schildert:

Col. i

- 1 Schamasch, der große Herr,
- 2 Der in Ebabbar residiert,
- 3 Das in Sippar gelegen ist,
- 4 Das während der Wirren und
- 5 Turbulenzen im Lande Akkad
- 6 Die Sutäer, der böse Feind,
- 7 entweiht und
- 8 dessen Reliefmodelle (*uṣurāte*) zerstört hatten.
- 9 Seine Kultordnungen (*parṣū*) waren vergessen und

¹¹ Ein gutes Beispiel bietet die Göttin Ishtar und ihre verschiedenen Erscheinungsformen in Mesopotamien wie auch ausserhalb in Anatolien und der Levante; G. SELZ, Five Divine Ladies: Thoughts on Inana(k), Ishtar, In(n)in(a), Annunitum, and Anat, and the Origin of the Title “Queen of Heaven”, NIN, Journal of Gender Studies in Antiquity 1 (2000), 29–62; zur besonderen Erscheinungsform der Ishtar von Niniveh siehe G. BECKMAN, Iṣtar of Nineveh Reconsidered, JCS 50 (1998), 1–10; zur Ishtar von Arbela und dortigen Ishtar-Gestalten siehe B. MENZEL, Assyrische Tempel, Bd. 1: Untersuchungen zu Kult, Administration und Personal, Rom 1981, 7f.; zur Ishtar von Assur zuletzt W. MEINHOLD, Iṣtar von Aššur. Untersuchungen eines Lokalkultes von ca. 2500–614 v.Chr. (AOAT 367), Münster 2009; eine Liste von Ishtar-Gestalten wird in einem Hymnus an Nanā aufgezählt, E. REINER, A Sumero-Akkadian Hymn of Nanā, JNES 33 (1974), 221–236; zur Ishtar siehe weiterhin B. GRONEBERG, Lob der Iṣtar. Gebet und Ritual an die altbabylonische Venusgöttin Tanatti Iṣtar (Cuneiform Monographs 8), Groningen 1997; B. GRONEBERG, Aspekte der „Göttlichkeit“ in Mesopotamien. Zur Klassifizierung von Göttern und Zwischenwesen, in: R.G. KRATZ/H. SPIECKERMANN (Hg.), Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder Bd. 1: Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina (Forschungen zum Alten Testament Reihe 2 – 17), Tübingen 2006, 131–165, hier: speziell 153ff.

¹² C. ANDO, The Matters of Gods. Religion and the Roman Empire (The Transformation of the Classical Heritage), Berkeley/Los Angeles/London 2008, 29.

¹³ B. GLADIGOW, Zur Konkurrenz von Bild und Namen im Aufbau theistischer Systeme, in: H. BRUNNER/R. KANNICHT/K. SCHWAGER (Hg.), Wort und Bild. Symposium des Fachbereichs Altertums- und Kulturwissenschaften zum 500jährigen Jubiläum der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 1977, München 1979, 103–124, hier: 107f.

- 10 Seine Erscheinung (*šikinšu*) sowie seine Attribute (*simātišu*) waren verschwunden.
- 11 Keiner hat sie gesehen.
- 12 Simbar-šipak, König von Babylon,
- 13 erfragte (mittels Leberschau) sein Aussehen,
- 14 er (Schamasch) jedoch beachtete ihn nicht.

Nabû-apla-iddina berichtet in der Folge wie Simbar-Schipak, nach seinem erfolglosen Versuch mittels Orakelanfragen den göttlichen Auftrag für eine erneute Herstellung des Gottesbildes einzuholen, beschließt, auf eigene Faust eine Sonnenscheibe (*niphu*) herzustellen, die die Präsenz des Sonnengottes anzeigen soll, um somit zumindest den Kult weiterhin zu gewährleisten. Nabû-apla-iddina selbst greift auf die kulturelle Strategie des Auffindens eines alten Modells in Form eines Reliefs zurück, das ihm das nötige Wissen über die Darstellung des Sonnengottes vermittelt und ihn so zur Herstellung einer neuen Statue befugt. Die visuelle Wiedergabe der Geschichte auf der Relieftafel des Nabû-apla-iddina zeigt jedoch, daß mit der „Neuherstellung“ im Grunde eine „Wiederherstellung“¹⁴ verfolgt wurde, die starke Traditionsgebundenheit zeigt,¹⁵ da der Sonnengott ganz in altbabylonischem Stil im Fabelgewand und mit Bart im Kontext einer Einführungsszene dargestellt ist.

Col. iii

- 11 Schamasch, der große Herr,
- 12 der seit langer Zeit
- 13 mit Akkad gezürnt
- 14 und sich abgewandt hatte,
- 15 unter der Regierung Nabû-apla-iddinas,
- 16 des Königs von Babylon,
- 17 erwies er Gnade
- 18 und wandte sein Gesicht wieder zu.
- 19 Ein Modell seiner Statue (*uṣurti ṣalmīšu*)
- 20 in gebranntem Ton
- 21 mit seinem Aussehen (*šikinšu*) und seinen Attributen (*simātišu*)
- 22 wurde auf der gegenüberliegenden Seite
- 23 des Euphrats
- 24 am westlichen Ufer
- 25 gefunden und
- 26 Nabû-nadin-šumi,

¹⁴ A. BERLEJUNG, Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik (OBO 162), Fribourg/Göttingen 1998, 144.

¹⁵ Dazu zuletzt mit ausführlicher Literatur G. RUBIO, Scribal secrets and antiquarian nostalgia: Tradition and scholarship in ancient Mesopotamia, in: D.A. BARREYRA FRACARD/G. DEL OLMO LETE (Hg.), *Reconstructing a Distant Past. Ancient Near Eastern Essays in Tribute to Jorge R. Silva Castillo*, Sabadell (AuOr Supplementa 25), Barcelona 2009, 155–182.

- 27 der Priester von Sippar, der Haruspex,
- 28 aus der Nachkommenschaft des Ekur-šuma-ušabši,
- 29 des Priesters von Sippar, des Haruspex,
- 30 zeigte dieses Modell des Bildes,

Col. iv

- 1 dem Nabû-apla-iddina,
- 2 dem König, seinem Herrn und
- 3 Nabû-apla-iddina
- 4 König von Babylon,
- 5 Der mit der Herstellung eines (solchen) Bildes (*šalmu*)
- 6 beauftragt war
- 7 und die ihm anvertraut war,
- 8 sah dieses Bild
- 9 und sein Gesicht strahlte,
- 10 und es freute sich
- 11 sein Gemüt.
- 12 Dieses Bild herzustellen,
- 13 Darauf richtete er seine Aufmerksamkeit;
- 14 Und durch die Weisheit Eas,
- 15 mit der Arbeit des Ninildu,
- 16 Kusigbandas,
- 17 Ninkurras und Nizadims,
- 18 aus rotem Gold
- 19 und reinem Lapislazuli
- 20 führte er das Bild des Schamasch, des großen Herrn,
- 21 den rituellen Vorschriften entsprechend (*kīniš kanū*) aus.
- 22 Mit dem Reinigungsritus
- 23 Eas und Marduks,
- 24 Vor Schamasch
- 25 Im Ekarzagina
- 26 Das am Ufer des Euphrat liegt
- 27 wusch er seinen Mund
- 28 und er (Schamasch) zog in seine Residenz ein.

Nabû-apla-iddinas Inschrift ist zum Anlass genommen worden, dem anthropomorphen Kultbild eine höhere Wertigkeit als anderen Formen göttlicher Handlungsträger zuzusprechen. Die hier entworfene Handlungstheorie eines antiken Polytheismus wird jedoch zeigen, dass (1) Göttlichkeit und ihre Handlungsträger nicht identisch gedacht wurden, dass (2) bestimmte Handlungsträger in bestimmten Kontexten agieren, wie der astrale Aspekt im Bereich der Divination, die Waffe und das Symbol im juristischen Bereich, und das anthropomorphe Bild im Kult.

Doch zurück zur Frage von Gottheiten als Funktions- und Rollenträger. Studien zu zweisprachigen Götterlisten zeigen, dass die Gleichsetzung von

bestimmten Gottheiten primär über ihre gemeinsame Funktion geschieht,¹⁶ und somit der soeben definierte antike Personenbegriff die Basis für die interkulturelle Übersetzbarkeit bildet. Aufschlussreich ist in diesem Kontext die internationale Vertragsliteratur. Mark Smith führt das Beispiel des Vertrages zwischen Mursili II (1321–1295) von Hatti und Tuppi-Teschub von Amurru an, der für beide Parteien dieselben Götterkategorien aufzählt: Sonnengottheiten, Sturmgötter, Stadtgötter, Kriegsgötter, Berggötter sowie Phänomene der Natur; und somit ebenso den Aspekt der Funktion dieser Götter in den Vordergrund stellt.¹⁷ Gegen den Vorwurf von Reduktionismus oder Stereotypisierung¹⁸ sind Rollenzuweisung und Funktionalität die entscheidenden Merkmale polytheistischer Götter.

Ebensowenig wurde die Person getrennt von ihrem Körper gesehen. Im Gegensatz zur Platonischen und Kartesianischen Tradition, die Körper und Geist unterscheidet, existiert ein solch dualitisches Konzept im altorientalischen Denken nicht.¹⁹ Die Person ist ein Konglomerat von Einzelteilen, wobei sogar einzelne Körperteile und Organe ein Maß an Unabhängigkeit besitzen, was für uns in der Moderne schwer nachvollziehbar ist: als Beispiel sei eine Passage aus einer Königsinschrift Asarhaddons angeführt:

„Ich sprach mit meinem Herzen (= Ich überlegte) und versammelte es in meiner Leber (und dachte darüber danach)“ (*itti libbija ātamūma uštābila kabatti umma*)²⁰

Wie das althebräische Personenkonzept²¹ unterscheidet das mesopotamische ebenfalls nicht zwischen Physis und Psyche. Körperteile und Organe können psychische Funktionen ausüben und die Person als Ganzes vertreten. Dies tritt besonders in der Idee von der „Hand der Gottheit“ als krankheitsstiftender Agent hervor, die wiederum sogar auf Planeten angewendet werden kann,²² sowie in dem Gebrauch von Fusseindrücken in Tonklumpen im juristischen Kontext²³ und dem Eigentumsvermerk auf Händen von

¹⁶ SMITH, God in Translation (s. Anm. 9), 46.

¹⁷ Ebd., 53.

¹⁸ Siehe die Diskussion bei ebd. 48 Anm. 50.

¹⁹ J.M. ASHER-GREVE, The Essential Body: Mesopotamian Conceptions of the Gendered Body, Gender and History 9.3 (November 1997), 432–461, hier: 433.

²⁰ 19 ii 1, für weitere Beispiele siehe CAD K, 11ff. sub *kabattu*.

²¹ M.S. SMITH, The Heart and the Innards in Israelite Emotional Expressions, JBL 117 (1998), 427–436; R.A. DI VITO, Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity, CBQ 61/1 (1999), 217–238; B. JANOWSKI, Anthropologie des Alten Testaments. Versuch einer Grundlegung, in: A. WAGNER (Hg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie, Göttingen 2009, 13–41.

²² Siehe die Einträge in: CAD Q, 186f. s.v. *qātu* 1. 2'.

²³ E. LEICHTY, Feet of Clay, in: H. BEHRENS u.a. (Hg.), DUMU-E2-DUB-BA-A: Studies in Honor of Åke W. Sjöberg (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11), Philadelphia 1989, 349–356; C. ZACCAGNINI, Feet of Clay at Emar and Elsewhere, OrNS 63

Sklaven.²⁴ Darüberhinaus agieren Name und Bild als unabhängige Handlungsträger, die ebenfalls als Extension der Person gedacht wurden. Wie von Irene Winter hervorgehoben, ist hier ein Blick in die Morphologie des Sumerischen erhellend, das auch für unbelebte Objekte wie die Statue ein Agens-Morphem gebraucht.²⁵

Meine zentrale These ist, dass genau diese Art von Erweiterung der materiellen Präsenz der Person über den eigentlichen Körper hinaus den Kompositcharakter göttlichen Handelns erklärt, wie er z.B. im *Synkretistischen Hymnus an Marduk* dargestellt ist:

Beschwörung: Sin ist deine Göttlichkeit, Anu dein Herrschertum,
Dagan dein Herrentum, Ellil dein Königtum.
Adad deine überlegene Stärke, der kluge Ea dein Verstand,
Nabu, der mit dem Schreibgriffel umgeht, deine Tüchtigkeit,
Dein Allererstersein ist Ninurta, deine Großmächtigkeit ist Nergal,
Der Rat deines Herzens ist Nusku, dein hoherhabener Minister,
Dein Richtertum ist der leuchtende Schamasch, der [deinen] Schutz[schirm]
ins Dasein rief.
Dein gewichtiger Name ist Wortführer der Götter. Marduk.²⁶

Hier werden charakteristische Qualitäten und Funktionen anderer Götter auf Marduk vereint, der nun über einen „universalen Geltungsbereich“²⁷ verfügt. Die Frage ist, ob nicht auch der *Synkretistische Hymnus an Ninurta* eher letztendlich auf den Handlungsspielraum des Gottes abzielt, anstatt auf ein Konzept von Repräsentation, und somit den gesamten Kosmos und die Götter in den göttlichen Handlungsraum mit einbezieht.

Oh Herr, dein Gesicht ist Schamasch, deine Locken sind [Nisaba],
Deine Augen, oh Herr, sind Enlil und [Ninlil]
Deine Augäpfel sind Gula und Belet-il[i],
Deine Augenlider, oh Herr, sind die Zwillinge Sin [und Schamasch],
Deine Augenbrauen sind der Lichtkranz der Sonne, ... [...]
Dein Mund, oh Herr, ist der Abendstern,²⁸ ...

(1994), 1–4; M. MALUL, Foot Symbolism in the Ancient Near East: Imprinting Foundlings' Feet in Clay in Ancient Mesopotamia, ZAR 7 (2001), 353–367; Y. COHEN, Feet of Clay at Emar: A Happy End?, OrNS 74 (2005), 165–170.

²⁴ Siehe Einträge in: CAD Q, 186, s.v. *qātu* 1.c.

²⁵ I.J. WINTER, Agency Marked, Agency Ascribed: The Affective Object in Ancient Mesopotamia, in: R. OSBORNE/J. TANNER (Hg.), Art's Agency and Art History (New Interventions in Art History), Malden 2007, 42–69.

²⁶ A. FALKENSTEIN/W. VON SODEN, Sumerisch-Akkadische Hymnen und Gebete, Zürich/Stuttgart 1953, 301f.; B.R. FOSTER, Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature, Bethesda³ 2005, 692f.

²⁷ F. STOLZ, Wesen und Funktion von Monotheismus, in: DERS.: Religion und Rekonstruktion. Ausgewählte Aufsätze, hg. von D. Pezzoli-Olgiaiti, Göttingen 2004, 248–267.

²⁸ Siehe auch FALKENSTEIN/VON SODEN, Sumerisch-Akkadische Hymnen und Gebete (s. Anm. 26), 258f. Nr. 101; FOSTER, Before the Muses (s. Anm. 26), 713f.

Es ist somit zwar die Idee von Person, aber nicht von Persönlichkeit und Subjektivität, wie sie in der Moderne definiert werden, die den Kompositcharakter göttlichen Handelns bestimmt.

Zur weiteren Klärung ist ein kurzer Kommentar zum Konzept von Göttlichkeit im Alten Orient vonnöten. Die Frage der Göttlichkeit ist von äußerster Brisanz, da die moderne Wissenschaft gern dazu neigt, in abgegrenzten Kategorien oder Spezies zu denken. Was ich jedoch hier herausstellen möchte, ist, dass die Frage „Was ist ein Gott?“ sich im Bereich der strikten Kategorisierung bewegt,²⁹ während die Frage „was ist göttlich?“ die Aspekte von Qualität und Status in den Vordergrund stellt und somit Göttlichkeit als relative Kategorie bestimmt.³⁰ Die sumerische Sprache kennt ein Klassifizierungssystem, das Objekte und Personen bestimmten Kategorien zuteilt, indem ihnen ein Determinativ vor- oder nachgeordnet wird. So existiert auch ein Determinativ, das Göttlichkeit bezeichnet. Jedoch zeigen die Einträge in lexikalischen Listen wie auch Auflistungen in Ritualtexten und Opferlisten, daß das Determinativ DINGIR, „Gott“, nicht nur Göttern, sondern auch Heroen wie Gilgamesch und Lugalbanda, verstorbenen und sogar lebenden Königen, auch Kultgegenständen, Statuen und anderen Repräsentationsformen von Göttern wie Betylen, Standarten und Symbolen wie auch bestimmten Himmelskörpern zugeordnet werden kann. Mit anderen Worten, Göttlichkeit ist nicht auf die anthropomorphe Gottesvorstellung beschränkt, sondern schließt leblose Objekte mit ein und ist somit fließender Natur.

Dass die relative Kategorisierung von Göttlichkeit nicht ein wissenschaftliches Konstrukt meinerseits ist, lässt sich damit belegen, dass zum Beispiel Schutzgenien mit nur einer Hornreihe als typische Zeichen ihres göttlichen Status dargestellt werden, so auch der vergöttlichte König Naram-Sin, während höherrangige Gottheiten Hörnerkronen mit drei Reihen von Hörnern tragen. Diese Hierarchisierung von Göttlichkeit zeigt sich ebenso in der Selbstbezeichnung der Ur III Könige gegen Ende des 3. Jt.s v.Chr. in den Texten, in denen sich die Könige als „Schutzgenius“ (^dlama)

²⁹ So Barbara N. Porter in ihrer Einleitung zu dem von ihr herausgegebenen Sammelband, B.N. PORTER (Hg.), *What is a God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia* (Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 2), Winona Lake 2009, obwohl sie in ihrem eigenen Artikel die Frage der Vergöttlichung von Objekten verfolgt, B.N. PORTER, *Blessings from a Crown, Offerings to a Drum: Were There Non-Anthropomorphic Deities in Ancient Mesopotamia?*, in: PORTER (Hg.), *What is a God?*, 153–194.

³⁰ In diesem Gang folge ich I. GRADEL, *Emperor Worship and Roman Religion* (Oxford Classical Monographs), Oxford 2002, 26; siehe auch B. PONGRATZ-LEISTEN, *Divine Agency and Astralization of the Gods in Ancient Mesopotamia*, in: DIES. (Hg.), *Reconsidering Revolutionary Monotheism, Proceedings of a Conference Held in Feb. 2007 at Princeton University*, Winona Lake 2011, 136–186.

oder „Gott“ (dingir) der Stadt oder des Landes vorstellen³¹ und somit eindeutig nicht unter den Göttern des Pantheons rangieren.

Der relative Status von Göttlichkeit äußert sich weiterhin darin, daß Standarten³² als vergöttlichte sekundäre Handlungsträger einer Gottheit zu juristischen Zwecken verwendet werden und dass andere Gottessymbole³³ oder auch Gestirne³⁴ für eine bestimmte Gottheit agieren können. Auch theophore Personennamen mit dem Element einer vergöttlichten Götterstandarte sowie die Tatsache, dass sie dem Ritual der Mundöffnung unterzogen werden kann, sprechen für ihre Handlungsfähigkeit. Dasselbe gilt für andere Gottessymbole³⁵ oder auch Gestirne.³⁶ Götter agieren in bestimmten Kontexten, so den kosmischen, mythischen und rituellen Bereichen. Der für die moderne Religionswissenschaft interessante Aspekt ist, dass jeder dieser Bereiche in Mesopotamien einen speziellen Handlungsträger mit sich bringt, so z.B. die Statue im offiziellen Kult, die Standarte und das Gotte-semblem im juristischen Bereich bestimmter Transaktionen wie auch im Kult, die Götterwaffe bei der Eidesleistung von Vasallen gegenüber dem assyrischen Oberherrn,³⁷ das Gottessiegel im Vertragstext selbst,³⁸ der ast-rale Aspekt im Bereich der Divination und der anthropomorphe Aspekt im Kult und im Mythos. Darüberhinaus garantierte das Aussprechen des Namens der Gottheit ihre Präsenz.³⁹

³¹ C. WILCKE, Zum Königtum der Ur-III-Zeit, in: P. GARELLI (Hg.), *Le palais et la royauté* (CRRAI 19), Paris 1974, 177–232, hier: 179 mit Anm. 36ff.; W. SALLABERGER/A. WESTENHOLZ, Mesopotamien. Akkade-Zeit und Ur-III-Zeit (OBO 160,3), Fribourg/Göttingen 1999, 153.

³² B. PONGRATZ-LEISTEN/K. DELLER/E. BLEIBTREU, Götterstreitwagen und Götterstandarten: Götter auf dem Feldzug und ihr Kult im Feldlager, *BaM* 23 (1992), 299–340; B. PONGRATZ-LEISTEN, Art. Standarte, in: *RIA* 13 (2001), 106–110; S.W. HOLLOWAY, The ^{gis}kakki Aššur, in: Tz. ABUSCH u.a. (Hg.), *Historiography in the Cuneiform World* (XLVe RAI), Bethesda 2001, 239–266.

³³ W.F. LEEMANS, Kidinnu, un symbole de droit divin babylonien, *Symbolae va Oven* (1946), 36–61; K. VAN LERBERGHE, L'Arrachement de l'emblème šurinnu, in: G. VAN DRIEL (Hg.), *Zikir Šumim. Assyriological Studies Presented to F.R. Kraus on the Occasion of his 70th Birthday*, FS F.R. Kraus, Leiden 1982, 245–257; V. DONBAZ, *MAḤAR PATRIM ŠA AŠŠUR – A New Interpretation*, in: W.H. SOLDT (Hg.), *Veenhof Anniversary Volume. Studies Presented to Klaas R. Veenhof on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, FS K.R. Veenhof, Leiden 2001, 83–101.

³⁴ F. ROCHBERG, "The Stars Their Likeness": Perspectives on the Relation Between Celestial Bodies and Gods in Mesopotamia, in: PORTER (Hg.), *What is a God?* (s. Anm. 29), 41–91.

³⁵ LEEMANS, Kidinnu (s. Anm. 33), 36–61; VAN LERBERGHE, L'Arrachement de l'emblème šurinnu (s. Anm. 33), 245–257; DONBAZ, *MAḤAR PATRIM ŠA AŠŠUR* (s. Anm. 33), 83–101.

³⁶ ROCHBERG, "The Stars Their Likeness" (s. Anm. 34), 41–91.

³⁷ HOLLOWAY, The ^{gis}kakki Aššur (s. Anm. 32), 239–266; PONGRATZ, Standarte (s. Anm. 32).

³⁸ S. PARPOLA/K. WATANABE, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (SAA II), Helsinki 1988, no. 6.

³⁹ K. RADNER, Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung (SANTAG 8), Wiesbaden 2005.

Die Frage nach der „Repräsentation“⁴⁰ von Göttern ist zentral für unsere Frage nach den Gottesvorstellungen in Mesopotamien, da sie gleichermaßen die Orthopraxie wie auch den theologischen Diskurs über die Götter berührt. Der Literaturwissenschaftler Wolfgang Iser macht die interessante Beobachtung, daß in unserem westlichen Verständnis Repräsentation unweigerlich mit Abbild und Mimesis assoziiert wird, ein Konzept, das dem antiken Verständnis nicht gerecht wird.⁴¹ Mit Iser ist Repräsentation nur auf der Basis der aktiven Teilnahme des Rezipienten möglich; nur durch die aktive Vorstellungskraft des Rezipienten kann ein Gegenstand die Qualität eines Bildes annehmen.⁴²

Mit dem Aspekt der intentionellen und performativen Handlung des Rezipienten,⁴³ die einen Gegenstand in ein Bild und Handlungsträger verwandelt, verlassen wir den Bereich der Mimesis und bewegen uns in ein neues Feld, nämlich das der Kognition. Ergebnisse der Gehirn- und Kognitionsforschung wie auch Kognitionspsychologie in den letzten Jahrzehnten zeigen, dass das menschliche Gehirn dazu neigt, nicht nur Lebewesen, sondern auch Gegenständen eigenständige Handlungsfähigkeit zuzuschreiben, um das Überleben in einer Welt zu sichern, die sich in ständiger Bewegung befindet und ständig Lärm produziert.⁴⁴ In unserer Phantasie neigen wir eher dazu, einen Felsen für einen Bär anzunehmen als umgekehrt, um unser Überleben zu sichern. Menschliche Erklärungsmodelle und Motivationen für Handlung basieren auf anwesenden und abwesenden, reellen und unwirklichen Agenten. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass diesen Agenten Verstand und eigene Intentionen zugeschrieben wird. Physikalische Kausalität wird mit mentaler Kausalität gleichgesetzt.⁴⁵ Von diesem Befund ist es nicht mehr weit zu einem Erklärungsmodell für übernatürliche Agenten, die mit Qualitäten ausgestattet werden, die das menschliche Vermögen übersteigen wie Unsichtbarkeit, Allgegenwärtigkeit, Allwissen-

⁴⁰ Z. BAHRANI, *The Graven Image. Representation in Babylonia and Assyria* (Archaeology, Culture and Society), Philadelphia 2003, bes. Kap. 5.

⁴¹ Ebd., 123ff., die hinausgeht über BERLEJUNG, *Theologie der Bilder* (s. Anm. 14), 71f.; D. BONATZ, Was ist ein Bild im Alten Orient? Aspekte bildlicher Darstellung aus altorientalischer Sicht, in: M. HEINZ/DERS. (Hg.), *Bild – Macht – Geschichte. Visuelle Kommunikation im Alten Orient*, Berlin 2002, 9–20, hier: 13; T. ORNAN, *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban* (OBO 213), Fribourg/Göttingen 2005.

⁴² W. ISER, *Prospecting. From Reader Response to Literary Anthropology*, Baltimore u.a. 1993, 243.

⁴³ M. JOHNSON, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago/London 1990, 175; siehe auch G. LAKOFF/M. JOHNSON, *Metaphors We Live By*, Chicago/London 2003.

⁴⁴ J. BARRETT, Exploring the Natural Foundations of Religion, *Trends in Cognitive Sciences* 4 (2000), 29–34; S. ATRAN, *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion* (Evolution and Cognition), Oxford/New York 2002, 10.

⁴⁵ T. TREMLIN, *Minds and Gods. The Cognitive Foundations of Religion*, New York/Oxford 2006, 80.

heit, Allmacht und Unsterblichkeit, mit anderen Worten, Qualitäten, die im geringeren Maße menschenmöglich sind, in ihrer Perfektion aber weit über die normalen ontologischen Erwartungen hinausreichen. Pascal Boyer prägte für solche übernatürliche Agenten den Terminus „counterintuitive intentional agents“.⁴⁶

Erklärungsmodelle der Kognitionswissenschaft für menschliche Handlung sind von unschätzbarem Wert für unsere Analyse einer Handlungstheorie des Polytheismus. Der wesentliche Beitrag dieses Erklärungsmodells liegt darin, dass Handlung von übernatürlichen Agenten ausgeführt werden kann, die abstrakt *und* anthropomorph gedacht werden können. Mit anderen Worten, eine Handlungstheorie des Polytheismus setzt nicht unbedingt eine anthropomorphe Gottesgestalt voraus, wesentlich ist Zuschreibung von Intentionalität. Wir können somit zwischen einer Gottheit als primärem Agenten und Statue, Symbol, Standarte oder Himmelskörper als sekundären Agenten unterscheiden.⁴⁷ Der wichtige Unterschied zu bisheriger Forschung liegt darin, dass mit einem solchen Modell die Gottheit nicht isomorph oder identisch mit ihren sekundären Agenten gedacht werden muß und wir uns so für unsere Analyse von altorientalischen Religionen von christlichen Terminologien und Konzepten der „Inkarnation“ oder „Verkörperung“ des Göttlichen befreien können. Dies schließt natürlich nicht aus, dass in bestimmten Momenten für denjenigen in der Kommunikation mit der Gottheit die Grenzen zwischen sekundären und primären göttlichen Agenten fließend sein können. Wie eine zweisprachige Beschwörung im Mundwaschungsritual zeigt, war den damaligen Theologen die Ambiguität der Statue als sekundärem Handlungsträger voll bewußt, was dazu führte, dass sie die Begriffe „Statue“ und „Gott“ synonym verwendeten:

49a é₄ u₄ dingir dí₂m-ma alam sikil-la šu du₇-a

49b i-nu DINGIR ib-ba-nu-ú šal-mu el-lu uš-tak-l[i-lu]

50a dingir pa-è gú-sa₅ kur-kur-a-ke₄

50b DINGIR.MEŠ uš-ta-pu-u ina nap-ḥar KUR.MEŠ

49ab Incantation: Als der Gott geschaffen war und die reine Statue vollendet war,

50ab erstrahlte der Gott in allen Ländern.⁴⁸

Diese Ambiguität zeigt sich darüberhinaus im Gebrauch des Vokabulars für die Herstellung der Statue, für die sowohl das Verb „schaffen“ (dí₂m/*banû*) wie auch das Verb „gebären“ (tud/*walādu*) verwendet werden

⁴⁶ P. BOYER, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York 1990.

⁴⁷ A. GELL, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford 1998, 121 mit Verweis auf S. GUTHRIE, *Faces in the Clouds*, New York 1993.

⁴⁸ Mīs Pī Tablet 3 49ab–50ab, C. WALKER/M. DICK, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian Mīs Pī Ritual (SAALT 1)*, Helsinki 2001, 135f.

kann.⁴⁹ Wesentlich ist weiterhin, dass, wie transzendental und immateriell Gott auch immer gedacht wird, in der Kommunikation mit der Gottheit, diesem unsichtbaren, immateriellen Wesen die anthropomorphe Fähigkeit zugesprochen wird zuzuhören, auf Bitten hin zu antworten und zum Nutzen des Menschen zu handeln. Ein wichtiger weiterer Aspekt ist, dass wir die Diskussion um den unterschiedlichen „Wirklichkeitscharakter“⁵⁰ von anthropomorphem Kultbild und anderen Repräsentationsformen hinter uns lassen können und ebenso die Diskussion um die Wertigkeit abstrakter und anthropomorpher Gottesbilder.⁵¹

Göttliches Handeln und Kommunikation zwischen Mensch und Gott sind somit unmittelbar miteinander verbunden. In der Antike wie in der Moderne diene der Umgang mit dem Göttlichen vor allem der Kommunikation. Die Antwort auf die Frage nach der zentralen Bedeutung von Kommunikation liefert wiederum die Kognitionswissenschaft: Göttliche Agenten sind im Besitz von strategischem Wissen, das für die soziale Interaktion und für das Überleben generell lebenswichtig ist. Auch wenn das antike Ritual Handlungen wie das Reinigen, Einkleiden der Götter sowie das Darbringen von Opfern umfasst, dienen all diese Handlungen letztendlich dazu, den Moment des Gebetes, d.h. der Kommunikation, vorzubereiten.⁵² Während im menschlichen Bereich der Zugang zu strategischer Information beschränkt ist und in bestimmten Kontexten exklusiv als Expertenwissen gehandelt wird, haben Götter aufgrund ihrer Allwissenheit und Allgegenwärtigkeit vollen Zugang zu strategischem Wissen.

Wie bereits andgedeutet, wird in Mesopotamien die Form der sekundären Agenten nicht willkürlich gewählt, sondern bestimmte Kontexte bedingen bestimmte Handlungsträger. Ein Gebet an den Mondgott und den Sonnengott zeigt, dass im Kontext von Divination die Himmelskörper als Agenten der Götter hinter den Zeichen gesehen werden, die von den Astrologen gedeutet werden:⁵³

⁴⁹ I.J. WINTER, 'Idols of the King': Royal Images as Recipients of Ritual Action in Ancient Mesopotamia, *Journal of Ritual Studies* 6/1 (1992), 13–40.

⁵⁰ BERLEJUNG, *Die Theologie der Bilder* (s. Anm. 14), 18.

⁵¹ ORNAN, *Triumph of the Symbol* (s. Anm. 41); differenzierter: M. GAIFMAN, *The Aniconic Image of the Roman Near East*, in: T. KAIZER (Hg.), *The Variety of Local Religious Life in the Near East (Religions in the Graeco-Roman World 164)*, Leiden/Boston 2008, 37–72.

⁵² A. ZGOLL, *Kunst des Betens. Form und Funktion, Theologie und Psychagogik in Babylonisch-assyrischen Handerhebungsgebeten zu Ištar (AOAT 308)*, Münster 2003; DIES., *Audienz – Ein Model zum Verständnis mesopotamischer Handerhebungsrituale. Mit einer Deutung der Novelle vom Armen Mann von Nippur*, *BaM* 34 (2003), 181–203.

⁵³ F. ROCHBERG, *Personifications* (s. Anm. 1). Die folgenden Textbeispiele entstammen dieser Sammlung.

[ana tamar]tikunu iriššū mātātu
 [urra u mū]ša ipaqqidā BAR.MEŠ-šin⁵⁴
 [ana šupf]ur ittāti ša šamē u eršeti attunuma tazzizā
 anāku aradkunu nāširkunu
 ša ūmišamma anaṭṭalu pānikun
 ana tāmartikunu našā ināja
 ittātija damqāti u tašmē šukna ana zumrīja

Die Länder jubeln, wenn ihr erscheint.
 Tag und Nacht vertrauen sie (die Götter) (euch) die Fähigkeit an zu sehen
 Ihr steht bereit, um die Zeichen von Himmel und Erde in Gang zu setzen.
 Ich, euer Diener, der Wache für euch hält,
 Der täglich euer Angesicht erforscht,
 Der ich meinen Blick auf euer Erscheinen richte,
 Laßt meine schlechten Vorzeichen an mir vorübergehen.
 Setzt für mich vorteilhafte und günstige Zeichen.⁵⁵

Dieses Gebet interagiert mit dem Mond- und Sonnengott mittels ihrer sekundären Agenten, dem Mond und der Sonne. Beide Himmelskörper werden anthropomorphisiert, indem ihre Oberflächen als Gesichter beschrieben werden und ihnen die Fähigkeit des Sehens zugesprochen wird. Ebenso kann in der Protasis in Omenserien anthropomorphisierende Sprache benutzt werden, die den Planeten Handlungsfähigkeit und Emotionen zuschreibt. Im Allgemeinen wird die Mondfinsternis mit dem Wort *attalû* „Eklipse“ bezeichnet. In einigen wenigen Fällen wird dieses Ereignis jedoch in anthropomorphisierender Sprache ausgedrückt: der Mond „trauert“ oder empfindet „Herzweh“ (*lumun libbi*).

Da der Mond als Gestirn und der Mondgott mit dem Gottesdeterminativ geschrieben werden, kann nur aus dem Kontext erschlossen werden, wer nun genau angesprochen ist. So zum Beispiel in einem zweisprachigen Text, der von Dämonen als Ursache einer Mondfinsternis berichtet:

^den.zu.na [an].šà.ta su.mu.ug.ga.ge.eš: ^dSin ina [qereb] šamē ušādiru
 „sie (die bösen Dämonen) verursachten das Herzweh des Mondgottes (= die Eklipse des Mondes)“.

CT 16 22:238f.

Francesca Rochberg äußerte die wichtige Beobachtung, daß die Einträge in der Omenserie *Enūma Anu Enlil* auf systematischer empirischer Beobach-

⁵⁴ Die Lesart des sumerischen BAR als das akkadische *niṭlu* wird vorgeschlagen bei E. EBELING, Beschwörungen gegen den Feind und den bösen Blick aus dem Zweistromlande, *ArOr* 17/1 (1949), 172–211, hier: 179 und wurde übernommen von ROCHBERG, Personifications (s. Anm. 1), 476 Anm. 4.

⁵⁵ LUTZ, H.F., Selected Sumerian and Babylonian texts (Publications of the babylonian Section University Museum, University of Pennsylvania 1/2), Philadelphia 1919, 106 r. 13–21.

tung beruhen und normalerweise keinen Bezug zu den Göttern selbst herstellen.⁵⁶ Die Tatsache, dass vereinzelt auf die Götter Bezug genommen wird, indem die Himmelskörper anthropomorphisiert werden, zeigt somit, dass Gestirne als Anzeiger göttlicher Präsenz und Kommunikationsmedium göttlichen Willens verstanden wurden.

Kommunikation erfordert die Benutzung von Medien und kann somit teilweise als Erklärungsmodell für die Ikonizität in altorientalischen Religionen dienen. So äußert sich die anthropomorphe Gottesvorstellung in der Repräsentation der Gottheit in Form einer anthropomorphen Statue im Tempel, dessen Organisation ähnlich wie der Palasthaushalt gestaltet war. Die Gottheit war der Eigentümer und stand dem Haushalt vor. Sie bildete das Zentrum sämtlicher administrativer und kultischer Aktivitäten, in denen die Statue als Anzeiger göttlicher Präsenz und somit als Kommunikationsmedium für die soziale Interaktion diente.

Statue, Symbole und Standarten als Handlungsträger göttlicher Aktivitäten dienten als Bezugspunkt sämtlicher Rituale sozialer Interaktion und non-verbalen wie auch verbalen Kommunikation. Zusätzlich zur verbalen Kommunikation konnte die Statue berührt, gekleidet, ernährt und geküsst werden.⁵⁷ Hier möchte ich nochmals Pascal Boyers Konzept von Göttern als *counterintuitive intentional agents* in Erinnerung rufen, das ontologisch die Gottheit mit dem Menschen insofern gleichsetzt, als die Gottheit als zu essen und zu trinken fähig angesehen wird. Jedoch, obwohl Opfer dargebracht werden mit der Erwartung, die Gottheit als primären Agenten zu frieden zu stellen, ist der Kultexperte oder die betende Person sich wohl bewusst, dass die Statue als sekundärer Agent nicht isst oder trinkt. Dies bedeutet, dass von menschlicher Seite her die Statue vor allem als Medium der Kommunikation und nicht als Inkarnation der Gottheit angesehen wird.

Die zentrale Funktion der Gottesstatue besteht in der Etablierung einer Lokalität für die ständige Epiphanie der Gottheit für die soziale Interaktion zwischen Mensch und Gottheit.⁵⁸ Dies bedeutet nicht, daß die Gottheit ständig in der Statue anwesend ist. Im Gegenteil, die Funktion des Rituals besteht genau darin, die göttliche Anwesenheit immer wieder neu zu gewährleisten. Ähnlich wie die astrale Erscheinungsform einer Gottheit diente die Statue somit als Index für die göttliche Anwesenheit und als ein Medium, das die Kommunikation mit der Gottheit ermöglichte. Selbst wenn die Statue fertig gestellt ist, bleibt sie zunächst ein unbelebtes Objekt, das belebt und in den sakralen Bereich überführt werden muss. Zur Belebung der Statue oder des Symbols benutzen altorientalische Religionen eine bestimmte Strategie, das sogenannte Mundwaschungs- und Mundöffnungsri-

⁵⁶ ROCHBERG, Personifications (s. Anm. 53), 482.

⁵⁷ A. BERLEJUNG, Kultische Küsse, Welt des Orients (1998), 80–97.

⁵⁸ B. GLADIGOW, Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter, Visible Religion IV/V (1985–86), 114–135.

tual.⁵⁹ Dies heißt jedoch nicht, dass sie lebendig im biologischen Sinne gedacht wurden. Das Ritual ist ein hervorragendes Beispiel dafür, dass „rituelle“ Animation und der Besitz von Leben nicht dasselbe bedeuten.⁶⁰ Die primäre Funktion dieses Rituals besteht darin, die Statue von sämtlichen irdischen Verbindungen zu befreien und zu reinigen, in den göttlichen Bereich zu überführen und in einen sozialen Handlungsträger zu verwandeln, der befähigt ist, als sekundärer Agent der Gottheit mit dem Menschen zu interagieren.

Als Beispiel für die Vorstellung ritueller Animation seien die Prozessionsomina für die Statue Marduks angeführt. Hier kündigen abnormale Veränderungen der Kultstatue künftiges Unheil an:

- 1 Wenn Marduk, wenn er in Esagil residiert, verdreht ist: Ellil hat die Länder dem Ruin preisgegeben.
- 2 Wenn dto. zu seiner Rechten hin verdreht ist: Akkad werden seine Götter schonen.
- 3 Wenn dto. zu seiner Linken hin verdreht ist: Elam werden seine Götter dto.
- 4 Wenn dto. nach vorne gebeugt ist: Subartu werden seine Götter dto.
- 5 Wenn dto. nach hinten gebeugt ist: Amurru werden seine Götter dto.
- 6 Wenn dto. sein Haupt erhoben ist: Ellil wird sich um die Länder bemühen (, das Haupt... erhöhen).
- 7 Wenn dto. (/Marduk, wenn er in Esagil residiert,) sein Antlitz verdeckt ist: es wird Todesfälle im Land geben; (der Tag wird sich bewölken).⁶¹

Die Prozessionsomina zeigen, dass die Statue als materieller „Körper“ der Gottheit ebenso wie der astrale Aspekt der Gottheit als Zeichenträger fungieren konnte.

Zusammenfassend möchte ich nochmals betonen, dass meine Ausführungen zu einer Handlungstheorie des Polytheismus primär auf dem antiken Konzept von Person beruhen. Zwei Aspekte bestimmen im Wesentlichen den Kompositcharakter göttlichen Handelns: Die Idee von Person als Konglomerat von Einzelteilen, die unabhängig für die ganze Person agieren, sowie die Vorstellung von der Extension des Körpers in sekundäre Handlungsträger, die sowohl belebte wie unbelebte Subjekte mit einschließt und ihnen Intentionalität zuspricht. Solche kognitive Mechanismen erklären weiterhin die anthropomorphisierende Sprache, die im Kontext von der Statue wie auch einem transzendental gedachten Wesen gebraucht

⁵⁹ A. BERLEJUNG, *Washing the Mouth: The Consecration of Divine Images in Mesopotamia*, in: K. VAN DER TOORN (Hg.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 21), Leuven 1997, 45–72.

⁶⁰ GELL, *Art and Agency* (s. Anm. 47), 122.

⁶¹ Siehe zuletzt W. SALLABERGER, *Das Erscheinen Marduks als Vorzeichen: Kultstatue und Neujahrsfest in der Omenserie Šumm ālu*, ZA 90 (2000), 227–262.

werden kann, und zeigen, dass anthropomorphisierende Sprache nicht unbedingt eine anthropomorphe Gestalt des sekundären Agenten voraussetzt. Diese von den kognitiven Wissenschaften her gewonnen Einsichten erlauben einen neuen Zugang zur Frage von Ikonizität und Anikonizität und der Wertigkeit anthropomorpher und nicht-anthropomorpher Gottesbilder.

Ugaritic Anthropomorphism, Theomorphism, Theriomorphism

Mark S. Smith

1. INTRODUCTION

In the area of anthropomorphism in Ugaritic literature, the field is fortunate to have a number of works available. Most notable, to be sure, is Marjo Korpel's inventory of anthropomorphisms in Ugaritic and biblical literature.¹ Recent years have seen a superb article by Edward L. Greenstein,² as well as two books, one by Esther Hamori and another by Benjamin Sommer.³ Thanks to these works, I need not focus my efforts so much on an inventory of material, and I also have some perspectives from these other writers that I will engage at various points in my remarks today.

We modern scholars tend to look at deities in ancient literary and ritual representations and to conclude that deities are represented more like humans than they are like other sorts of representation known from human experience. I would pose a rather simple question: anthropomorphism in comparison with what? For the ancients, the issue is not simply how deities are like humans, but really how humans are like deities. In other words, for the ancient perspective the more basic issue is not anthropomorphism of deities, but theomorphism of humans. The issue is ultimately about how people are like the deities and thus how human they look to humans. As we will see below, theomorphism of humans bears some implications for the nature of anthropomorphism of deities.

As a related matter, we may ask about theriomorphism of deities. Deities may be distinguished from humans in their representation as, or their relationship, with animals. Korpel provides an extensive listing of theriomorphic descriptions bearing on deities.⁴ Such theriomorphism renders deities in ways unlike humans, in that deities may act in animal modes that humans cannot replicate. For example, Anat flies (1.18 I), and she has

¹ M. KORPEL, *A Rift in the Clouds: Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*, Münster 1990. For criticisms, see Z. ZEVIT, *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallelic Approaches*, London/New York 2001, 608–609 n. 96.

² E.L. GREENSTEIN, "The God of Israel and the Gods of Canaan: How Different Were They?", in: R. MARGOLIN (ed.), *Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, July 29–August 5, 1997: Division A. The Bible and Its World, Jerusalem 1999, 47*–58*.

³ E. HAMORI, "When Gods Were Men": The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature (BZAW 384), Berlin/New York 2008; and B.D. SOMMER, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge/New York 2009.

⁴ KORPEL, *A Rift in the Clouds* (cf. fn. 1), 523–559.

wings⁵ (1.10 II 10–12) and horns (1.10 II 21–23).⁶ We also have the interesting case of Baal engaging in copulation with a heifer (1.5 V; cf. 1.86.3–4). Baal may be here represented in a bovine form, perhaps as a young bull. In these two cases, deities may then be or act in both anthropomorphic and theriomorphic modes possibly within the same text. It may be pertinent to mention at this point that the Ugaritic texts do not describe deities changing form, unlike Greek representations. We may also add Athtar who twice is referenced as a lion (1.2 III 20; 1.24.30), as well as Athtart, who is called a lion as well as a panther in RIH 98/02, a new text recently published in part by Dennis Pardee in 2007.⁷ Finally, we may mention the well-attested title of El, “Bull,” in its combination with other appellations for this god.⁸

In connection with the literary evidence for theriomorphism, we may at least mention iconographic evidence at Ugarit.⁹ Iconography shows horns for a figure generally thought to be El, though such horns were a common marker of divinity in ancient Near Eastern iconography.¹⁰ Elsewhere we have iconography combining the anthropomorphic and theriomorphic. Othmar Keel has noted an Iron II Bethsaida stele and two steles from the Hau-

⁵ The winged goddess is a well-known motif in glyptic. For Ugarit, see C.F.A. SCHAEFFER, *Corpus des cylindres-sceaux de Ras Shamra-Ugarit et d'Enkomi-Alasia*: Tome I, Paris 1983, 16–21, and RS 5.089 (according to Schaeffer, this seal relates to 1.10: the winged goddess is Anat and the bull is Baal). For the motif in glyptic from Enkomi, see SCHAEFFER, *Corpus des cylindres-sceaux de Ras Shamra-Ugarit et d'Enkomi-Alasia*: Tome I, 62. For the motif at Emar, see D. BEYER, *Emar IV: Les sceaux* (OBO 20), Fribourg/Göttingen 2001, 318. For further examples, see B. TEISSIER, *Ancient Near Eastern Cylinder Seals from the Marcopoli Collection*, Berkeley/Los Angeles/London/Beverly Hills 1984, 80–81, and # 476, # 483, # 489, # 490. Teissier notes the view of Edith Porada in the Syrian glyptic the goddess depicted was Anat; Teissier (p. 372 n. 109) cites E. PORADA, “Cylinder Seal with Camel,” *Journal of the Walters Art Gallery* 36:2–3.

⁶ Note her epithet “Milk Cow,” in Egyptian texts; see J.E. HOCH, *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period*, Princeton 1994, 67–68, # 73. This representation may correspond to Baal’s as a young bull.

⁷ D. PARDEE, “Preliminary Presentation of a New Ugaritic Song to ‘Attartu (RIH 98/02),” in: K. LAWSON YOUNGER, JR. (ed.), *Ugarit at Seventy-Five*, Winona Lake 2007, 27–39. See also PNŠ *‘bdlb’t* in Ugaritic and on an Iron I arrowhead, discussed by R.S. HESS: “Arrowheads from Iron Age I,” in: K. LAWSON YOUNGER, JR. (ed.), *Ugarit at Seventy-Five*, Winona Lake 2007, 119–120. For the problems of identifying feline iconography, see S.A. WIGGINS, “The Myth of Asherah: Lion Lady and Serpent Goddess,” *UF* 23 (1991), 386–389. The literary evidence afforded by RIH 98/20 would give credence to Athtart as the goddess embodied by such iconographic renderings.

⁸ A. RAHMOUNI, *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts* (transl. by J.N. Ford), Leiden/Boston 2008, 318–330.

⁹ See the summary with secondary literature, in T.J. LEWIS, “Syro-Palestinian Iconography and Divine Images,” in: N.H. WALLS, *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East* (American Schools of Oriental Research 10), Boston 2005, 69–107.

¹⁰ See *ibid.*, 82.

ran area showing a bull with horns standing with a sword at its side.¹¹ A terracotta model “sanctuary” from Early Bronze Vounous (in Cyprus) contains a ritual scene with a figure that combines human and bovine attributes.¹² From textual and iconographic sources, it would appear that animal representation of deities may be a deeper matter than evoking any abstract attribute. These cases suggest that specific animals emblemize deities. The “emblem animals” of deities seems to be broad ancient Near Eastern facet of deities. In any case, theriomorphism seems in a sense to separate deities from humans.

The same may be said of the deities’ natural properties, what Korpel calls “physiomorphic descriptions.”¹³ Given the format of her work as a comprehensive list, Korpel’s presentation does not discuss how natural and anthropomorphic properties may be embodied by a deity in the same text. The Sun/sun is said to burn in the Baal Cycle (*nrt ʾilm špš šhrrt*; 1.3 V 17–18; 1.4 VIII 21–22; 1.6 II 24–25),¹⁴ the same text in which she also plays her anthropomorphic role in service to El (e.g., 1.6 IV 17–20; 1.6 VI 22–29).¹⁵ Baal, too, can move with his entourage (1.5 V 6–11) that consists of both meteorological elements (clouds, winds, bolts, rains) and figures explicitly connected with precipitation (Pidray daughter of Light and Tallay, Daughter of Rain), as well as seven boys/eight attendants, which may correspond to the seven winds.¹⁶ In these cases, the natural and anthropomorphic make for a mix that alerts us to the fact that deities are not simply figures of nature or of fertility, but that they have a twin reality, human as well as a non-human dimensions sometimes manifest or expressed via natural reality.

We may address the question of anthropomorphism, theomorphism and theriomorphism by asking the fundamental question: what is a god?¹⁷ In general, the Ugaritic texts and to some extent the iconography often represent deities with superhuman strength and size; they are embodied and gen-

¹¹ O. KEEL, *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh: Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible* (JSOTS 261), Sheffield 1998, 115–120, figs. 107–109; and LEWIS, “Syro-Palestinian Iconography” (cf. fn. 9), 76.

¹² V. KARAGEORGHIS, *The Coroplastic Art of Ancient Cyprus I: Chalcolithic – Late Cypriote I*, Nicosia 1991; noted by D. WENGROW, *The Archaeology of Early Egypt: Social Transformations in North-East Africa, 10,000 to 2650 BC* (Cambridge World Archaeology), Cambridge 2006, 61.

¹³ KORPEL, *A Rift in the Clouds* (cf. fn. 1), 560–569.

¹⁴ Cf. 1.23.41 for a bird “burning on a fire//burning on coals.” For the root, see G.A. RENDSBURG, “Modern South Arabian as a Source for Ugaritic Etymologies,” *JAOS* 107/4 (1987), 623–628, esp. 625.

¹⁵ See also the moon in 1.24; cf. S.A. WIGGINS, “What’s in a Name? Yariḥ at Ugarit,” *UF* 30 (1998), 761–779.

¹⁶ Cf. groups of seven winds in Akkadian literature, for example in *Enuma Elish* IV, lines 46, 47 (cf. four winds in line 42); see CAD Š/2:136a, under *šāru* A.

¹⁷ See M.S. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel’s Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford/New York 2001, 83–103.

dered; they are holy and immortal; and they have knowledge or wisdom. In these features, divine are like humans, or perhaps better, humans are like deities but not nearly so. Or, humans and deities partake of several of the same characteristics, with humans having them in a discernibly inferior mode.¹⁸ Anthropomorphism captures many of the way in which deities and humans are alike, yet the modes in which anthropomorphism is expressed often exceed human capacities, showing up how deities are different from humans. This is, by definition, then a fundamental correlation between deities and humans, but there is equally an asymmetry between them. Anat can offer immortal life to Aqhat (1.17 VI 28–29), but this does not mean that this is possible for humans in the same way that it is for deities; as Aqhat himself knows: “the death of all I shall die” (1.17 VI 38). In short, anthropomorphism provides a measure not only of deities but of humans as well.

At this point, we may turn to the indigenous ways in which the Ugaritic texts express anthropomorphism, in other words how the ancients who produced Ugaritic texts constructed anthropomorphism. Three modes are evident from the Ugaritic texts. The most basic involves representations or predications made of both human and deities. Built on such predications are scenes where deities and humans intersect and interact. The third in some respects builds on predications and/or intersection; these are similes posited between deities and humans in a number of different directions.¹⁹

2. PREDICATIONS

We may divide predications made about both humans and deities into two categories: general predications and identical predications. General predications or statements about deities in ways common to humans are the norm in Ugaritic literary texts. Indeed, a common way to approach the question of anthropomorphism in the Ugaritic texts would be to catalogue all of the passages that predicate of any deity an action or state commonly associated with human beings.

Thankfully, this task has been undertaken quite well by Marjo Korpel.²⁰ In a general exposition of anthropomorphism in the Ugaritic texts, one might focus on the typical activities and states attributed generally to humans. To take only the story of Aqhat, Danil gives food and drink to the

¹⁸ SMITH, *Origins of Biblical Monotheism* (cf. fn. 17), 103.

¹⁹ These categories have been applied also to descriptions of temples and deities in Ugaritic literature. See M.S. SMITH, “Like Deities, Like Temples (Like People),” in: J. DAY (ed.), *Temple and Worship in Biblical Israel* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, formerly *Journal for the Study of the Old Testament Supplement series* 422), London/New York 2005, 3–27.

²⁰ KORPEL, *A Rift in the Clouds* (cf. fn. 1).

gods (1.17 I 1–15) and to the Kotharat (1.17 II 29–38); thus they eat and drink. In Aqhat, Baal approaches El (1.17 I 16), Baal makes a request of El, specifically to bless Aqhat (1.17 I 23–24); El blesses Aqhat (1.17 I 34–36); El takes... in his hand (1.17 I 34). According to the list of filial duties, both Baal and El have a house (1.17 I 31–32; II 4–5). The Kotharat enter Danil's house (1.17 II 26) and exit his house (1.17 II 39–40). Kothar is said to walk (*hlk//tdrq*; 1.17 V 10–11); Kothar brings (**ybl*) bow and arrows. These are all activities that can be predicated of humans.

An exercise in further cataloguing would suggest that deities were said to experience life-cycle events much as humans so. They are born, for example in KTU 1.23, and as reflected more generally in the deities as “the sons of El.” Deities take spouses (Goodly Gods, 1.23; and Nikkal wa-Ib, 1.24), they produce offspring (again, Goodly Gods, 1.23), they manifest activities or states typical of them, such as eating and drinking; and only most occasionally they die (Baal in KTU 1.5–1.6).²¹

The texts present some gender-marked roles for deities, for example, Athirat's domestic chores in KTU 1.4 II 3–9.²² The word, *rhmy*, which characterizes only goddesses (1.15 II 6; 1.23.13, 16, 28), is suggestive of compassion associated with females; indeed, the title is marked with the feminine -y.²³ Of great importance for this discussion of anthropomorphism are the characterizations of goddesses hunting, as it is the opposite for human females. While Anat and Astarte appear as hunting in a number of texts, it is equally clear that human females are expected not to hunt, as Aqhat's response to Anat shows. He says (1.17 VI 40), either as a question, “now do womenfolk hunt?”, or perhaps as a sarcastic claim, “now womenfolk hunt!” (*ht tšdn t'intl*). However one takes the statement, it seems that human women on this matter directly contrast with Anat and Astarte. This particular case indicates that anthropomorphism might occasionally work in inverse terms rather than parallel terms; deities may be like humans but occasionally opposite to the human situation in some respect.

²¹ Building on the work of Baruch Levine and Jean-Michel de Tarragon, I have argued that the mourning for Baal, the search for the god in the underworld, the descent of the sun into the underworld, the funerary offerings in KTU 1.5–1.16 has been modeled on ideas about deceased kings as found in royal funerary ritual as in KTU 1.161. See M.S. SMITH, “The Death of ‘Dying and Rising Gods’ in the Biblical World: An Update, with Special Reference to Baal in the Baal Cycle,” *Scandinavian Journal of the Old Testament* 12/2 (1998), 257–313; and SMITH, *Origins of Biblical Monotheism* (cf. fn. 17), 104–131. See also the contribution of Herbert Niehr to this volume.

²² See M.S. SMITH, “Discussions,” in: W.G. DEVER/S. GITIN (ed.), *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past: Canaan, Ancient Israel, and Their Neighbors – From the Late Bronze Age through Roman Palaestina*, Winona Lake 2003, 558. See further K.M. MCGEOUGH, *Exchange Relationships at Ugarit* (Ancient Near Eastern Studies Supplement 26), Leuven/Paris/Dudley 2007, 168–169.

²³ For this word as used for divinity in the Hebrew Bible in connection with Yahweh, see the contribution of Christl Maier to this volume and the literature cited therein.

As part of their lives, deities also have emotional lives. Athirat can rejoice (1.6 I 39–41). Baal sometimes hates (1.4 III 17–18) and sometimes he has compassion (1.17 I 16). Additionally, he is said to enjoy love and passion (1.3 III 5–6). Anat may show the most complex emotional life of any deity: she desires (1.6 II 13–14), and her heart is literally for Baal with emotion compared with the heart of the cow for her calf and the heart of the ewe for her lamb (1.6 II 28–30). The goddess also experiences joy and even laughter (1.3 II 25–27, with parallel in 1.18 I 22; 1.4 V 25). By the way, Anat laughs far more than any other deity; only one other deity is said to laugh, namely Kothar, and he does so only once (1.4 VII 21). Sometimes Anat's laughter seems to be a matter of scorn when she responds to Aqhat (1.18 I 22), but her receiving the news that Baal now has El's permission for building a palace is received with laughter of happiness (1.4 V 25). The matter of Baal's house is also what brings Kothar's laughter, specifically Baal's decision to accede to the divine craftsman's earlier advice to install a window in the palace.

This overall impression in the literary texts is of a general and broad anthropomorphism. With the possible exception of Anat, Ugaritic anthropomorphism is not particularly deep, at least in its emotional or psychological representation. This is hardly surprising, given the fact that psychological representation in Ugaritic myths and epics is likewise lacking in depth, again with the possible exception of a female, namely Pughat reacting in the face of her father's possible demise. Overall, when it comes to the Ugaritic texts, different deities were known for typical sorts of behaviors and states that while varying according to context, show some relative consistency. In other words, we can expect Anat and Astarte to hunt, but we would not expect them to die; we may expect El to drink, but we would not expect him to sacrifice himself or to commit suicide. Anthropomorphism has its traditions and therein its limits. Deities really don't do things or experience many things that humans experience. Deities may cause certain things, but many of such things do not generally happen to them as they do to humans, such as illness. In short, there is slippage between human and divine natures. Humans are very much like deities. Yet deities are not only more than humans, but in some arenas, they are not always so analogous to humans. There remains a basic asymmetry between deities and humans. Anthropomorphism not only says how deities and humans are like one another, but also about humans are not like deities; in short what humans are not, but might wish to be: "These characteristics suggest at once a great divide looming between humanity and divinity and an intimate bond linking them. For the ancients at Ugarit, to understand divinity is to extrapolate from the human condition to express reality that cannot be entirely de-

scribed; and to understand humanity is in turn to make some sense of divinity that can be sensed only in part.”²⁴

This sense would only be reinforced by other genres. To be sure, we lack the wealth of anthropomorphic statements in other genres that we find in literary texts. Letters request not only blessing, but commonly do so in specifically anthropomorphic forms of guarding (see KTU 2.1.1; 2.4.5; 2.13.8; 2.14.4; 2.16.5; 2.21.6; 2.31.7; 2.34.4; 2.38.5; 2.41.2; 2.44.5; 2.46.5; 2.63.5; 2.68.9; 2.70.7; 2.71.5; 2.72.6; 2.75.6; see also 2.23.22, noted above²⁵) the addressee, not to mention also giving strength (2.4.6). One letter also speaks of the “hand of the gods is here; like death/Death it is exceedingly strong” (2.10.11–12).

The performance of ritual texts largely presumes the model of anthropomorphism of deities, with their anthropomorphic statuary and references to feasts of gods (the latter in 1.162.1: “sacrificial liturgy, *dbḥ*, for the Gods-of-the-lands”).²⁶ Ritual texts discuss various movements of deities, such as 1.43, and administrative texts, such as 4.168 and 4.182, mention clothing, some of it presumably for deities.²⁷ Line 1 of 1.43 describes the entry of Atḥtart-hr (see 1.148.18), line 9 mentions the entry of the Gaṭharuma, and lines 24–25 may refer to a procession of the gods (“after the gods, he will go on foot, the king will go on foot”). Similarly, 1.112.8 mentions that “the gods ascend” (*ʿilm tʿln*), and 1.112.18 mentions that the Gaṭharuma descend. Ritual texts also refer to the dwellings of the gods (see 1.23; see 1.104.21 and 1.41.51). Referring to a goddess, an Ugaritic-Hurrian ritual text tells the addressee in one of the Hurrian sections to “veil (her) face” (*tʿizr pnm*, 1.116.9).²⁸ In 1.132.2, a bed is to be prepared for the goddess Pidray.

Related genres likewise evoke some measure of anthropomorphism. The prayer of 1.119.28–29 attached to a series of rites appeals to Baal as one who can drive off enemies and can hear prayers. The incantation 1.169 refers to role of Horon in driving out the addressee’s demonic enemies and to the god who “can clothe you.” The initial section in a divine drinking rite and blessing, as Dennis Pardee calls KTU 1.108,²⁹ combines divine drinking and music centered around the figure of “the god,” Rapau as well as

²⁴ SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism* (cf. fn. 17), 103.

²⁵ Compare the list of deities in 2.42.4–9, invoked by the speaker.

²⁶ See D. PARDEE, *Ritual and Cult at Ugarit* (SBLWAW 10), Atlanta 2002, 85.

²⁷ According to R. Widbin, these administrative texts include allotments of clothing for cult statues, but the evidence is somewhat ambiguous. See R. WIDBIN, “The East Archives in ‘Le Palais Royal d’Ugarit’: A Structural and Socio-Economic Analysis,” Ph.D. diss., Brandeis University 1985, 142–143, cited in the discussions of D.M. CLEMENTS, *Sources for Ritual and Sacrifice*: Vol. I: Ugarit and Ugaritic Akkadian Texts (AOAT 284/1), Münster 2001, 368–369; and MCGEOUGH, *Exchange Relationships at Ugarit* (cf. fn. 22), 168–169. The view is followed by LEWIS, “Syro-Palestinian Iconography” (cf. fn. 9), 92.

²⁸ PARDEE, *Ritual and Cult at Ugarit*, 93 (cf. fn. 26), 95.

²⁹ *Ibid.*, 192.

Anat. In the astrological report of 1.78, Resheph is called the gatekeeper for Shapshu. Our one Ugaritic *šumma izbu* text (1.103 and 1.145) includes the prognostications that Rashap will destroy the progeny of opposing troops (lines 39–40) and that the gods will destroy the land of an enemy (line 54). In the oracular consultation in 1.124.1–4, the lord/father of the great gods reaches Ditanu and asks for a ruling, and Ditanu answers him (for the same verbs also predicated of these figures, see also 10–12 and 13–14).

In cataloguing the ways in which humans and deities are said to be comparable, we should ask whether or how much we can generalize across texts. As E.L. Greenstein remarks: “Gods are depicted differently depending on the purposes of the representation, which are reflected in turn in the genres in which they are conveyed.”³⁰ Greenstein argues further: “Myths are analogous to the genre of the fantastic in that they project human fears and anxieties about the unknown and the paradoxical onto a surreal world – in the case of myth, the realm of hidden forces that is embodied in the lives of the gods... Weird and scary phenomena are translated into myth into often outrageous acts of the gods, which are less threatening because they tend to be removed from us in place and time.”³¹ Greenstein contrasts the Ugaritic epics, where “the gods maintain highly civilized decorum. They get angry, they cajole, and the goddess Anat plots a murder – nothing different from ordinary human behavior. But they do not fight among themselves, they perform no unseemly sexual acts, and in fact, they display comradery among themselves and providential acts of assistance toward humans. The gods behave in the myths according to the realms of their own world.”³² Even if Anat’s role in Aqhat’s death amounts to less than “highly civilized decorum,” Greenstein has a point, that myth and its later manifestation in apocalyptic is in a sense and to some degree the religious science fiction of its time, while epic often skew deities’ attitudes and behavior toward to the heroic needs and norms of their humans heroes. It follows that other genres likewise stress various features of deities, for example, blessing and protection in the letters, or physical movement in the rituals involving cult statues. Pardee has recently suggested that theriomorphic imagery is less common in the myths than in lyric poems, that lyric poems are more given to theriomorphism, since “in the myths, the principal gods are rarely presented as acting in zoomorphic guise – in spite of the fact that they may bear titles based on identifications with animals, such as Bull El.”³³

Greenstein’s caution may serve to alert us to a limitation about understanding anthropomorphism within the Ugaritic myths. Unlike the vast

³⁰ GREENSTEIN, “The God of Israel and the Gods of Canaan” (cf. fn. 2), 52*.

³¹ *Ibid.*, 52*.

³² *Ibid.*, 53*.

³³ PARDEE, “Preliminary Presentation of a New Ugaritic Song to ‘*Attartu* (RIH 98/02)” (cf. fn. 7), 35. Pardee is referring in particular to RIH 98/20, lines 2–5.

wealth of Mesopotamian texts, the Ugaritic literary texts are relatively few in number and extent. Not only might we find a relatively smaller group of literary compositions, consisting four literary cycles, namely the Baal Cycle (1.1–1.6); Kirta (1.14–1.16), Aqhat (1.17–19), the Rapauma texts (1.20–1.22), some shorter texts such as “the Goodly Gods” (1.23), the betrothal of Nikkal wa-Ib (1.24) and a relative handful of even shorter texts (e.g., 1.7–1.13; 1.108, 1.114). We would also realize that unlike the long Mesopotamian tradition, the Ugaritic corpus shows no multiple editions over time like a Gilgamesh or Atrahasis. We have a relatively smaller basis for generalizing.

From such a comparison, we might realize how these Ugaritic literary texts may differ and thus how their manner of anthropomorphism may vary. The Ugaritic Cycle says little about the early life of the gods and goddesses. It apparently presents them at a particular time of divine life as either elderly parents, as in the case of El and Athirat, or as grown children, such as Baal and Anat. Even though it is clear that the divine family consists of the children of El and Athirat, they do not appear anthropomorphically as young children. The Baal Cycle is the divine world of the eternally present, not of the ancient past or distant future; and its picture of the deities reflects this reality. Their anthropomorphism is the structure of present reality. In the sense, the anthropomorphism of the Baal Cycle, as a representation of the present, shows continuity with Kirta and Aqhat. All three of these texts show their audiences how deities act and function in relation to one another and in relation to human beings. In manifesting themselves in their various ways to human beings, their anthropomorphism involves the present of the human world, neither the distant past nor the future.

The situation is different when we turn to the text that I have called “The Goodly Gods” (1.23) and what other scholars have variously called “Shahar and Shalim,” or “The Birth of the Beautiful Gods.”³⁴ This text includes a mythic piece representing a distant past, to a time when El is not the old patriarch as we know him from the Baal Cycle, but to an earlier time, to the end of the theogonic era when El is producing children. “The Goodly Gods” takes its audience back to the last of his astral children, Dawn and Dusk, as prologue to the main interest of the narrative, the birth and life of the so-called “Goodly Gods.” It has often been assumed that in this text El is an old patriarch as in the Baal Cycle, yet still siring children. However, the reference to his siring Dawn and Dusk in “The Goodly Gods” suggests an older, earlier era, not the world of the present, but a world of the past much prior to the present world of the Baal Cycle. These figures of Dawn and Dusk, like their other astral counterparts, Athtar and Athtart, or

³⁴ M.S. SMITH, *The Sacrificial Rituals and Myths of the Goodly Gods*, KTU/CAT 1.23: Royal Constructions of Opposition, Intersection, Integration and Domination (Society of Biblical Literature Resources for Biblical Studies series 51) Atlanta, GA/Leiden/Boston 2006.

Sun and Moon, belong to the early divine creation before the world's creation as we know it in the present, as suggested also by Job 38:7: "when the morning stars rejoiced together, and all the divine children shouted for joy." In sum, it is not correct to assume the same basic anthropomorphism in the Ugaritic literary texts.³⁵

With these observations in mind, we turn from general predictions about deities acting and being like humans to identical predications. We may note that gods and goddesses are cast in terms that are generally human. The same actions and states are attributed to deities and humans *in identical sets of terms*. These include physical actions: raising eyes to see: 1.19 II 27 (Pughat), 56–57 (Danil)//1.4 II 12 (Athirat), 1.10 II 14 (Baal), 1.10 II 26–27 (Anat); seeing the approach of a deity: 1.17 V 9–11 (Kothar seen by Danil)//1.4 II 12–16 (Athirat seeing Baal and Anat); raising voice and speaking: 1.19 II 40 (messengers to Danil)//1.5 II 16–17 (divine messengers), 1.5 VI 22 (El), 1.6 I 39 (Anat); movement into one's palace: 1.19 IV 8–9 (Danil)//1.100.67–68 (Horon), 1.114.17–18 (El); or the application of cosmetics by females: 1.19 IV 41–43 (Pughat)//1.3 III 1–2 (Anat). Deities have emotional responses that are the same as humans, such as fear: 1.5 II 6–7 (Baal), 1.6 VI 30–31 (Mot), or the reception of bad news met with same bodily response of fear: 1.19 II 44–47 (Danil receives bad news of Aqhat's death) = 1.3 III 32–35 (Anat's fear that Baal has been defeated) = 1.4 II 16–20 (Athirat's fear that her children have been murdered by Baal; cf. the expression of Pughat's slaying of her enemies in 1.19 IV 34–35). Deities, also like humans, lament over and bury the deceased family member in the same way: 1.19 III 20–21, 40–41 (Danil)//1.6 I 15–18 (Anat). Or, humans and deities alike may break into a smile and laugh: 1.17 II 10–12 (Aqhat)//1.6 III 16 (El); cf. 1.12 I 12–13. Both rejoice: 1.16 I 14 (Kirta's children), 1.17 II 8 (Danil – or his face lights up)//1.3 II 26 (Anat), 1.6 III 14 (El), 1.10 III 37 (Baal). Gods like humans may even have a revelatory dream-vision: 1.14 I 37–IV 51 (Kirta), cf. 1.17 I–II (Aqhat)//1.6 III (El). Sometimes gods do not know (1.10 I 3; cf. 1.114.7), like their human counterparts (1.3 II 27–28//IV 15–16). Like human bodies (*tmnt*, 1.169.6), the bodies of divine bodies have "form" (*tmn*, 1.2 IV 18, 26; see also the divine **tmnh* in Num 12:8 and Ps 17:15).

Finally, we may note a use of a non-divine, non-human term shared by one god and one human. As is well known, El is called "Bull," as in his famous title, "Bull El my Father." A human is called "Bull" in KTU

³⁵ Compare also the treatment of Pidray as Baal's bride in the Baal Cycle (1.3 I 22–27; and the parallel passages, with some variations, in 1.3 IV 50–53//1.3 V 41–44//1.4 I 14–18//1.4 IV 54–57, and in particular the title, *klt knyt*; see also the bed of Pidray in 1132.2–3.) with her status as his daughter in Nikkal wa-Ib (1.24.26–27).

4.360.1-3: “¹The sons of PN: ²three heads (*bʿlm*), ³and their master/father (*ʿadn*)³⁶ Bull and his four daughters.”³⁷

In Ugaritic anthropomorphism, it has been asked recently how realistically human it is compared with biblical texts. According to Esther Hamori, Ugaritic descriptions of the divine in cases of divine-human contact can be shown to be less anthropomorphically realistic than what we find in the Bible, in particular for Genesis 18 and 32.³⁸ According to Hamori, Genesis 18 and 32 are the only two biblical passages that use *ʾiš/ʾanašīm* for deity (18:2; 32:25). Hamori’s nuanced comparison of the similar passages of hospitality to divinities in Genesis 18 and KTU 1.17 V has much to commend it. It is interesting that the representation of the deity in Genesis 18 seems more humanly realistic in terms of the deity’s scale, in comparison with KTU 1.17 V. Kothar appears to be superhuman in scale (as indicated by the scale of travel), while the “man” of Genesis 32 and the three “men” of Genesis 18 are more realistically human in scale.

For this particular comparison, Hamori’s point holds, but there are questions for her broader claim for a contrast between the Ugaritic and biblical corpora. First, there is the matter of the basis of comparison. The identity of the figure in Genesis 32 is unclear. Genesis 32:31 relates that an *ʾelohīm* is involved; it may be El, as the wordplay in with Penue/Peniel would suggest; and yet the wordplay is hardly a precise identification. The question is whether verse 31 really means to identify El or Yahweh as El or whether or not it may, as verse 29 suggests, designate a class of divine beings and not necessarily the head-god. It might be a lower-level divinity such as an angel and not Yahweh as such. To my mind, the passage works to keep the identity of the divine figure veiled, perhaps to be emblematic of the various sorts of *ʾelohīm* with which Jacob-Israel is destined to wrestle. In any event, this passage may have as much or more in common with Joshua 5:13–15.³⁹

³⁶ For *ʾadn* as “father,” see the Ugaritic V polyglot, which lists Ugaritic *a-da-nu* with Sumerian NU, Akkadian *a-bu* and Hurrian *at-ta-ni*. See J. HUEHNERGARD, Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription: Revised Edition (HSS 32), Winona Lake 2008, 104. Note also the parallelism of Ugaritic *ʾadn* with *ʾum*, “mother” in 1.24.33–34.

³⁷ SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism* (cf. fn. 17), 59.

³⁸ E. HAMORI, “When Gods Were Men”: The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature (cf. fn. 3), 92–95. I wish to thank Professor Hamori for discussing these points with me on May 6, 2009.

³⁹ Hamori’s discussion gives particular prominence to the *ʾiš/ʾanašīm* for deity, but would separate off the case of the word as used in Joshua 5:13. In contrasting the Ugaritic material on this point, Hamori’s approach is arguably privileging a terminological approach to the issue over the descriptive, but in distinguishing the case of Joshua 5:13 from other biblical cases, she would favor the descriptive over the terminological. This difference calls for a reconsideration, especially as the “angelic” figure of Joshua 5:13 may be classified as a low-level divinity. Curiously, it has been argued recently that this figure is in fact Yahweh, despite the figure’s characterization of himself as “the captain of Yahweh’s army” in 5:14; see B. ŠTRBA, *Take off your Sandals from your Feet! An Exegetical Study of Josh 5, 13–15* (Österreichische Biblische Studien 32), Frankfurt/Main 2008, chapter 5. This difficulty is

Furthermore, the use of *ʿanašîm* for divine figures other than Yahweh complicates her overall claim. Again, the use of *ʾîš* also in Joshua 5:13 suggests that the use of the term is more complex. It becomes questionable just how telling the use of the term is for a comparison of deities, as Hamori would claim.

More broadly, is it correct to claim that the biblical passages that Hamori isolates are more realistic than Ugaritic passages representing divine-human contact? The visit of the deities to Danil's home in 1.15 II suggests otherwise. The deities are said to be in Kirta house and are thus not super-human in scale. In this instance they are no less realistic anthropomorphically. Rather than there being a major difference between Ugaritic and biblical representations of deities in divine-human contact, it would appear that both corpora show both the more realistic sort that Hamori sees for biblical material, and both corpora show the super-sized scale of deities. Such scale for the biblical god informs the super-sized divine hand in Exodus 33:22, not to mention Isaiah 6.⁴⁰ If one is prepared to include anthropomorphism not restricted to divine-human interactions, then the evidence for realism in the Ugaritic texts is also evident. I find El's feast in 1.114 as realistically anthropomorphic as any description that Hamori draws from the Bible. In sum, Hamori wishes to draw a contrast between Canaanite and Israelite literature on the matter of anthropomorphic realism, but it is arguable that there is a range of less and more realistic anthropomorphism not just in the Hebrew Bible as Hamori notes,⁴¹ but also in the Ugaritic texts.

Before leaving the topic of predications, I would note that 1.114 provides a fine example of how a text constructs anthropomorphism by correlating its textual concerns with traditional anthropomorphic notions. The words separated at the end of the text by a scribal line (lines 29–31) inform readers about the ingredients for handling the deleterious effects of drinking:

What one should apply to his forehead:
 "hair of dog" (plant-name)
 and the upper part of *pqq*-plant and its root (?);
 one should apply it together with fresh olive oil.

The ingredients, or the words for them, are connected with the narrative about El. In general, the topic of the cure, namely heavy drinking, is given expression in El's super-drunk. More specifically, "hair of the dog," proba-

noted in the review of the book by O. CREANGĂ, Review of Biblical Literature, www.bookreviews.org/pdf/7043_7646.pdf.

⁴⁰ See M.S. SMITH, "Divine Form and Size in Ugaritic and Israelite Religion," ZAW 100 (1988), 424–427. Cf. 2 Sam 5:24 for the implication of the superhuman size of the divine warrior. For God's body more generally, see SOMMER, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel* (cf. fn. 3).

⁴¹ HAMORI, "When Gods Were Men" (cf. fn. 3), 34.

bly a plant-name of the sort that we see in Mesopotamian medicinal texts, correlates with the discussion of the dog in the narrative. It seems quite plausible also that the other ingredients are the material for which Anat and Astarte are said to go hunting in lines 26–27, as these seem to refer to healing(**rp*ʿ) and *reviving* (**ʿrr* in the *N-stem*). Thus we may suggest that human concerns drive the general topic of the narrative as well as many of its details. The expression for these particular concerns draws on antecedent anthropomorphic notions: the deities eat and drink in general and sometimes in considerably quantities in particular; divine children might be expected to help along their drunken father much as human sons are according to the list of filial duties in the opening of Aqhat; and the goddesses Anat and Astarte hunt. In other words, the narrative works out the text’s specific concerns on a canvas of traditional anthropomorphism.

3. INTERSECTION

There is a further dimension of anthropomorphism built upon predications. In not only epics but also in myths, deities and humans operate sometimes in the same space and intersect in each other’s lives. In part, humans operate in the world that the deities rule. To take a very stereotypical expression from letters, the king may be the recipient of divine blessing: “may the days of my lord be long before Amun, and before the gods of Egypt who guard the life of the Sun, the Great King, my Lord” (2.23.20–25). In this political rhetoric, the king in the world is brought in a general sense before the face of the gods.

More concretely, deities operate largely in the human world in the Ugaritic texts. Even in the Baal Cycle, the world of the deities is very often the very human stage, with place-names such as Kaphtor and Egypt or Mount Sapan. The stage of human life is often occupied by deities, as with Anat battling in the valley or Baal’s scaring the enemies who flee at the sound of his thunderous voice. The deities are very much at home in the human world, and from a literary point of view, the heavens and the underworld are not so distant.

The Ugaritic texts express this proximity of the human and divine also as a matter of realities that they share or perhaps could share together. In these cases, the human figures involved are also heroic or royal figures. (Of course, this is true of our literary sources in general.) It is not uncommon for deities and humans to share space and meet. Deities come to Kirta’s house (1.15 II) for wedding reception, where El blesses Kirta. Kotharat come to Danil’s house for seven days (1.17 II 24–40). Kothar wa-Hasis takes hospitality from Danil (1.17 V). Anat eats in her temple (1.17 VI 1–14) where Aqhat evidently brings his first of his hunt (cf. 1.17 V 37–39) and where Aqhat meets her (1.17 VI 15–45). Anat instructs Aqhat about

hunting (1.18 I 22–31). The Goodly Gods (1.23) are invoked at ritual feast with royalty and officiants (lines 1–7, 23–27), and other deities are invoked in the ritual (lines 19–20) and arguably assumed in the mythic narrative (lines 68–76). Just as Athirat suckles the Goodly Gods (1.23.24), goddesses suckle humans (1.15 II 26–28 (UNP⁴², 25); cf. ivory panel from royal bed-stand of humans being suckled by a female in Hathor-style headdress. In this case, we have both an identical predication matched with intersection of deities and humans. The world of the deities and human royals indeed seems very close.

While intersection marks a connection between deities and humans, such interaction also points up a fundamental asymmetry in the realm of ritual. While deities may appear in human form and they may share a meal in such ritual-looking settings, it is also clear that deities do not do what humans do – deities do not make offerings to one another. Lesser deities may show obeisance to greater deities like humans, which is modeled on human obeisance to kings and human devotion to deities. Deities, like humans, may even appeal to “Bull El my/your Father,” just as sacrifices function, as El says to Kirta: “sacrifice to Bull El your Father” (1.14 II 23–24⁴³). Perhaps the closest we get to a deity’s ritual subservience may be Baal’s request to El to bless Danil and El in 1.17 I 23–24. In this sequence of actions, Baal serves as a divine intermediary between Danil and El, and his actions in 1.17 I 15–33 take place between Danil’s offerings in 1.17 I 1–15 and El’s blessing in 1.17 I 34–48. Thus Baal’s actions arguably belong to a ritual sequence. The content of Baal’s actions involve an approach to El and a representation of Danil’s lament followed by a request for blessing. At the same time, this is Baal’s action taken on Danil’s behalf; Baal himself is not really worshipping El, but representing or re-presenting the ritual of Danil. Generally, deities do not bless other deities, only humans, at least not with the word, “to bless” (**brk*); an exception may be found in 1.12.26: “may they [the children] bless you [the female giving birth to them].”⁴⁴ Another may be the wish that Anat expresses to Shapshu that El may guard her (1.6 IV 22–24). In sum, deities do not offer sacrifices to one another as ritual acts. In other words, ritual names a limit on one side of anthropomorphism.

Claims about intersection likewise point up difference between humans and deities.

Perhaps the most poignant case involves Anat’s claim that she can make Aqhat share eternal life with deities 1.17 VI 28–29:

⁴² S.B. PARKER (ed.), *Ugaritic Narrative Poetry* (SBLWAW 9), Atlanta 1997. In this paper Parker’s work is abbreviated with “UNP”.

⁴³ Cf. *ibid.*, 14.

⁴⁴ See *ibid.*, 189; and J.D. SCHLOEN, “The Exile of Disinherited Kin in *KTU* 1.12 and *KTU* 1.23,” *JNES* 52 (1993), 209–220, esp. 216 n. 50; on this text, see further below.

"I will cause you to count years with Baal,
With the sons of El you will count months"⁴⁵

*ʿašsprk ʿm bʿl šnt
ʿm bn ʿil tspr yrḥm*

Yet it is clear from Aqhat's response that the claim is misplaced, as he says in line 38: [] *mt kl ʿamt*, "the death of all I shall die."⁴⁶ As a corollary to this limit on life after death with deities, we may recall also El's blessing to Kirta that he may be exalted with the Rapauma in 1.15 IV 13–15. The blessing does not locate the hero with the gods above with the gods below. Intersection in narrative is one thing; it reflects shared realities of deities and humans. However, intersection in direct discourse is another matter; it might reflect reality, but it also allows room for identifying and probing those realities that deities enjoy and humans do not. On one reading, such cases emphasize difference between humans and deities since so few humans are to enjoy such possibilities. At the same time, such instances evoke divine possibilities that may not have been out of the realm of discussion for royal humans. In sum, the Ugaritic world, whether in myth or legends or epic, is a rather human world, populated by many deities who compare in many respects rather closely to their human counterparts.

4. SIMILE

Simile, namely comparison of one thing to another with the particle *k-* or *km*,⁴⁷ is not commonly included in discussions of anthropomorphism. Perhaps the most obvious reason is that similes are made between all kinds of parts of reality. For example, humans are said to be like (*k-*) animals:

1.15 I 5–7:

"a cow calls to her calf,
soldiers cry for their mothers
-- likewise the Udumians groan"⁴⁸

*ʿarh tzg lʿglh
bn hpt lʿumhthm
ktnhn ʿudmm*

The image in the initial line applies to Anat in 1.6 II 6–7.

⁴⁵ UNP (cf. fn. 42), 61.

⁴⁶ Ibid., 61.

⁴⁷ For comparative *k-*, see DULAT, 420–422, and for *km*, see DULAT, 443–444. Compare Akkadian similes with *kīma*, as discussed by G. BUCCELLATI, "Towards a Formal Typology of Akkadian Similes," in: B.L. EICHLER (ed.), *Kramer Anniversary Volume: Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer* (AOAT 25), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1976, 59–70.

⁴⁸ UNP (cf. fn. 42), 24.

1.16 I 2–3, 15–17:

“like a dog that has passed into your house,
like a cur even into your grave”⁴⁹

kklb bbtḱ nʿtq
ḱnr ʿap ḥṣṯḱ

1.16 II 38–39, 40–42:

“like a dog that has passed from your house,
like a cur [even] into your grave.
Also you, father, will you die like mortals,
And your grave will pass to weeping...”⁵⁰

kklb bbtḱ nʿtq
ḱnr ʿap ḥṣṯḱ
ʿap ʿab kmtm tmtn
ʿuḥṣṯḱ lbky ʿtq

It is clear from the similes here⁵¹ that people are not animals, but may be analogous with them in some manner.⁵² Similes are quite common, and all sorts of beings are compared with many kinds of things or other beings.

To judge from these examples, it might be thought that similes are not very indicative and thus do not belong to a discussion of our topic. Unlike predications or intersection, similes do not necessarily presuppose any fundamental similarity between the two terms being compared. Rather, they presuppose only that they may share some sort of correspondence. In contrast, predications and intersection suggest not simply a shared feature, but many shared features that point to a broader basis of shared reality. Predications and intersection presuppose that deities are analogous to humans beyond any single particular similarity. They assume that deities and humans are similar in a wide range of ways, and ultimately more, that this wide range of shared correspondences point to some sort of shared nature.

At the same time, the use of the *k*- comparative particle can work in a number of directions that includes the human nature of deities. Similes constitute a powerful means to express similarity despite differences between deities and humans. As we will see, similes do offer a contribution to understanding anthropomorphism in a larger manner. Before I say more about how, let us look at some examples, which may be divided into three categories.

The first involves similes comparing a deity to humans. We have only rarely similes of deities with humans. One clear case⁵³ involves EI’s highly anthropomorphic drunkenness in 1.114.21–22; in English we would say EI is “dead-drunk.” Here the deity is shown in less than his best behavior. This is in keeping with other comparisons of deities with non-divine realities.

⁴⁹ UNP (cf. fn. 42), 30, 31.

⁵⁰ Ibid., 34.

⁵¹ Perhaps to be noted in this connection is 1.16 V 47–48 = VI 6–7 (UNP (cf. fn. 42), 39), with its description of the divinely made figure (Shataqat, “expeller”) compared to a bird (?):

“To towns she flies (like) a kite (?)

ʿrm tḏu mʿi

to villages she flies (like) a flyer (?).”

pdrḱ tḏu ṣrr

⁵² Cf. the common trope of vassals referring to themselves as “a dog” to their overlords in the Amarna letters. See J.M. GALÁN, “What is he, the dog?”, UF 25 (1993), 173–180.

⁵³ Cf. 1.107.38: “*srgzz*... weeps like a youth”; see also line 40.

Such comparisons signal a less than ideal situation for the deity involved. For example, deities are occasionally the subject of similes to animals (1.4 VIII 18–19: “like a kid in his mouth”; cf. 1.12 II 54–55; 1.23.11; 1.114.5) or vegetation (1.5 II 5). In all cases, the simile expresses the bad situation facing a deity.

The second category concerns a number of similes where features of humans are described in terms of divine attributes (this we may call “theomorphism”):

Kingship (*k-//k-*) in 1.14 I 41–43:

“does Kirta desire kingship like El’s *mlk k’abh y’arš*
or domini[on] like the Father of Humanity’s?”⁵⁴ *hm drk[t] k’ab ’adm*

Deities similarly “desire”:

“what do you desire (*t’aršn*), Adolescent Anat?” (1.6 II 13–14).

Superlative beauty (*k-//km*) in 1.14 III 41–42 = 1.14 VI 26–28:

“whose loveliness is like the loveliness of Anat, *dk n’m ’nt n’mh*
[whose beauty is like the beauty of Astarte]”⁵⁵ *km tsm [ttrt ts[mh]*

In this connection, it may be noted that in 1.10 II 1 Anat is called *n’mt bn ’aht b’l*, “loveliest among Baal’s sisters.”

Superlative wisdom in 1.16 IV 1–2:

“El has heard your word – so i[t]’s like El’s! *’il šm’ amrk ph[n] k’il*
You are wise like Bull the Kindly”⁵⁶ *ḥkmt ktr lṭpn*

This passage compares with two passages offering praise of El for his wisdom (1.3 V 30–31//1.4 IV 41–43).

In these three examples,⁵⁷ the similes express a superlative quality about humans. In other words, referencing a human trait by comparing the same trait as found in a deity conveys its superlative character. When humans are compared with deities, it shows humans at their best, in contrast to when deities are compared with humans (as with El in his drunken state), when it reflects not so well on deities.

A third sort of simile concerning deities involves their comparison with other deities. In these instances, deities themselves are compared to deities in the manner that recalls humans being compared with deities. I offer three

⁵⁴ UNP (cf. fn. 42), 13.

⁵⁵ Ibid., 23.

⁵⁶ Ibid., 36.

⁵⁷ Cf. the comparison of the Rapauma with Anat in her hunting activity and flying in 1.22 I 10–11 (ibid., 203): “As when Anat goes off to hunt, Sets off with the birds of heaven” (*km tdd ’nt šd tštr ’nt šmm*). This case differs from the others here in that it does not show the deity as a superlative, but simply typical; and in any event, it involves deceased humans.

brief examples. In a rather unusual speech (KTU 1.10 III 5–6), Baal says: “Why, like our creator(s)..., like the generation that established us (?)” (*lm kqnyn ʾl [] kdr{d} dyknn []*). Here Baal is comparing his cow and himself with El and Athirat; they are the makers of the next generation of the deities. With this comparison Baal is evoking this divine role to his own act of procreation in 1.10 III (for these terms, note the same verbs in Deut 32:6). The analogy here is expressed by *k-//k-*.

In KTU 1.100, the mother of stallion and mare, also called daughter of spring and stone of Heavens and Deep, calls to Shapshu her mother, as well as other deities, in order to get help against a snake-bite (1.100). It is with the god Horon that the mother of the stallion and mare receives the help she needs (lines 61–69). To this text, we may compare comparable requests made by apparently a human professional who asks deities to help with gathering venom (1.107). In the case of 1.100, we seem to have a mythical creature seeking the aid of the gods as humans may.

Finally, we have the curious case of 1.12, with a number of similes. At the outset, monstrous figures are given birth in the wilderness at the command of the god El (KTU 1.12 I). These “devourers” (*ʾaklm*), also called “tearers” (*ʾqqm*), are said by El: “on them are horns like (*km*) oxen, bulk like (*km*) bullocks; and on them are the face of Baal”⁵⁸ (*wbhm pn bʿl*) (1.12 I 30–33). In what follows in 1.12 II, Baal comes into conflict with these figures; he is said to be dressed in the blood of his “brothers” (see 1.12 II 46–49). It would appear that the brothers’ blood is none other than the blood of the animalistic devourers mentioned in 1.12 I. (This may also explain why the animalistic figures also have “on them the face of Baal.”⁵⁹) If so, Baal’s opponents in this text are cast in both theriomorphic and anthropomorphic terms.⁶⁰ Baal is then met by the chief of his brothers (1.12 II

⁵⁸ For a defense of this view of the colon, especially the last line, see H.L. GINSBERG, “Baʿlu and His Brethren,” JPOS 16 (1936), 143–144; J. GRAY, “Baal’s Atonement,” UF 3 (1971), 61–70, esp. 63 and n. 19; and SCHLOEN, “The Exile of Disinherited Kin” (cf. fn. 44). Schloen regards these “expelled” brothers as “the patriarch’s lower-status sons” (209–210).

⁵⁹ See GINSBERG, “Baʿlu and His Brethren” (cf. fn. 58), 144 n. 15a.

⁶⁰ Depictions of human-headed bulls are known at Ugarit; see SCHAEFFER, *Corpus des cylindres-sceaux de Ras Shamra-Ugarit et d’Enkomi-Alasia*: Tome I (cf. fn. 5), 11, RS 3.039 (cf. 42, RS 10.105). For Emar, see BEYER, *Emar IV* (cf. fn. 5), 377. At Ebla the human-headed bull figures are depicted on the basalt stele of Ishtar found near Temple D, and a human-headed bull figurine and the “Standard of Ebla,” with a lion-headed eagle (Anzu) mastering two human-headed bulls, were discovered in palace G. For a picture of the basalt stele, see P. MATTHIAE, “Ebla,” in: J. ARUZ/K. BENZEL/J.M. EVANS (ed.), *Beyond Babylon: Art, Trade, and Diplomacy in the Second Millennium B.C.*, New York/New Haven/London 2008, 34–41, esp. 36. For pictures of the figurine and the “Standard of Ebla,” see P.M.M.G. AKKERMANS/G.M. SCHWARTZ, *The Archaeology of Syria: From Complex Hunter-Gatherers to Early Societies* (ca. 16,000–300 BC), Cambridge 2003, 240–241. Glyptic at Ebla, as elsewhere, attests to the motif as well; see TEISSIER, *Ancient Near Eastern Cylinder Seals from the Marcopoli Collection* (cf. fn. 5), ## 54, 55, 58, 74, 75, 76, 77, 79, 128, 336, 341,

50–51) and is said subsequently (1.12 II 53–55) to “fall like (*km*) an ox, collapse like (*km*) a bullock.” In short, Baal becomes like the very “devourers” whom he had hunted and who have faces like this god. This is a most unusual set of comparisons, with the end of the mythic narrative of this text⁶¹ perhaps inverting the conditions of the hunters and the hunted.

All three of these types of simile contribute to the larger sense of anthropomorphism in the Ugaritic texts. Similes not only work sometimes in contexts with predications; they also contribute to the wider sense of anthropomorphism. The first type of simile suggests the potentially lesser, human qualities of deities. The second sort of simile suggests their superlative traits of deities that may sometimes apply to humans; in other words, what human might aspire to. The third sort of simile makes comparisons that implicitly build on human traits, whether it is establishing a generation, seeking aid from another, or eating or consuming and having a face. As these examples would suggest, similes contribute to our sense of anthropomorphism and theomorphism; in other words, deities in similes commonly involve humans explicitly or implicitly. These sorts of similes are forms of analogy-making between deities and humans. According to recent work in cognition and psychology,⁶² analogy provides models for solving problems

534, 557. The motif enjoyed considerable longevity, reflected in the Iron II basalt stele from Tel Halaf depicting two bull-men (ANEP # 653).

⁶¹ KTU 1.12 II 55 (or 56) to 61 look like a non-mythic coda, given the shift from the mythical narrative to “the house of the diviner (?)” (or the like) in line 61. See GINSBERG, “Ba’lu and His Brethren” (cf. fn. 58), 148–149; cf. GRAY, “Baal’s Atonement” (cf. fn. 58), 68–70; SCHLOEN, “The Exile of Disinherited Kin” (cf. fn. 44), 214; and J. KUTTER, *nūr ilī*: Die Sonnengottheiten in den nordwestsemitischen Religionen von der Spätbronzezeit bis zur vorrömischen Zeit (AOAT 346), Münster 2008, 138. Schloen and Kutter refer to 1.12 as a ritual text, with the final lines describing a libation (assumed taking *štk* as C-stem of **ntk*, “to pour”). Still caution is in order, as suggested by the great differences in translations for this passage. As Simon B. Parker commented, “the conclusion of the narrative is among the least comprehensible lines” (PARKER, UNP (cf. fn. 42), 188).

⁶² Recent work in cognition and psychology has examined how analogy plays a role in how humans solve problems and make discoveries. See D.N. PERKINS, *Archimedes’ Bathtub: The Art and Logic of Breakthrough Thinking*, New York 2000; published in paperback as “The Eureka Effect: The Art and Logic of Breakthrough Thinking”. Perkins studied how people use analogy to figure out solutions to problems or make discoveries. According to Perkins, people vary in their capacities in using analogy. For Perkins, some people employ not only near analogy, which is quite common, but also distant analogy. Perkins suggests further that those who are able to deploy distant analogy are among the more creative minds. PERKINS, *Archimedes’ Bathtub*, 187: “Sifting their minds for models, problem solvers may remember pole lamps and construct the floor-to-ceiling garment rack by analogy.” Apart from his examples of analogy drawn from the history of science as well as student questionnaires, Perkins (255) cites Michael Ruse’s proposal that “notions of causality, basic ideas about number, analogy making, and the notion that claims are verified by a convergence of evidence from various sources are all likely consequences of evolutionary processes, all very fundamental adaptive characteristics of mind with a genetic basis.” (In the interests of full disclosure, I would mention that I worked for David Perkins on some of the research for this book in 1979.)

and making discoveries, in short for probing reality. To my mind, this point applies to similes involving Ugaritic divinities. Similes provide for exploration of divine nature well beyond predication and intersection. These similes constitute a sort of discourse that shows or assumes anthropomorphism, yet they do so at a different order of linguistic complexity. It might be argued that a comparable exploration of simile in biblical texts might contribute to our understanding of the extent and limits of anthropomorphism of the biblical God.

I have saved for the end of this discussion of simile a particular dramatic but difficult case involving simile, namely 1.101.1–9 (the readings follow Dennis Pardee,⁶³ and the translation largely follows suit as well):

Enthronement/mountain

Baal sits (enthroned) like the sitting of a mountain,	¹ <i>b^cl.yṭb.kṭbt.ḡr</i>
Haddu... like the (cosmic) ocean,	<i>hd.r[]²kmdb</i>
In the midst of his mountain, divine Sapan,	<i>btḡ.ḡrh.ʔil špn.</i>
In [the midst of?] the mount of victory,	³ <i>b^cʔ [] ḡr.tṭiyt.</i>

Voice/weaponry

Seven lightnings...	<i>šb^ct.brqm.ʔ []</i>
Eight store-houses of thunder (?).	⁴ <i>ṭmnt.ʔiṣr r^ct.</i>
A tree-bolt of lightning. [...]	⁵ <i>š brq. y[]</i>

Head/precipitation

His head is adorned (?) with Dewy	⁵ <i>r^ciṣh.tply.ṭly.</i>
Between his eyes	<i>bn.ʕnh[]</i>
...at his base,	⁶ <i>ʔuz^crt.tml.ʔiṣdh.</i>
...the horn[s]... on him (?),	<i>qrn[]⁷bt.ʕlh.</i>
His head with a downpour from the heavens	<i>r^ciṣh.bḡlṭ.bšm[m]</i>
...the ʔgoʔd, there is watering,	⁸ <i>[] ʔi^cl.ṭr.ʔit.</i>

Mouth/fertility

His mouth is like two clouds of (?)...	<i>ph.kṭt.ḡbt[]</i>
[(his) lip]ʔs are like wine of two-cruets.	⁹ <i>[] m^ckyn.ddm.</i>

Heart/?

ʔhis heart is...	<i>lb^ch^c ¹⁰[]</i>
	<i>[] ʔyt.š[]</i>

⁶³ D. PARDEE, Les textes paramythologiques de la 24e campagne (1961) (Ras Shamra – Ugarit IV) (Recherche sur les civilisations: Mémoire 77), Paris 1988, 119–152, esp. 120–121, 125. See also the remarks of D.M. CLEMENTS, “KTU 1.45 and 1.6 I 8–18, 1.161, 1.101,” UF 33 (2001), 65–116, esp. 105–113. Clements sees 1.101 as a funerary eulogy, based on a perceived connection between 1.101.3–4 and 1.45.2–4 (albeit with different vocabulary) as well as the motif of mourning in 1.45.10–11 (p. 106), which contributes to his view of 1.45 as an excerpt from the Baal mythology dealing with his decease and burial as in 1.5 VI–1.6 I. While this view of 1.101 could be correct, a sharing of a motif may take place between different types of texts. Furthermore, Clements’ view leads him to take Baal in lines 1–2 as being “in a prone position” (p. 106); the interpretation seems open to question. Finally, it is to be noted that Clements himself finds it difficult to explain the beginning and end of 1.45 “within the funerary paradigm advocated here” (p. 103). In short, Clements’ proposal for interpreting 1.101 remains an open question.

The precise force of each analogy with *k-* is not entirely clear, especially given the broken character of several lines and as indicated by the discussion in the secondary literature.⁶⁴ Whatever the precise understanding (for example, of the simile of the flood in relation to the mountain in the first two lines), it is apparent that the text sets as the opening notion Baal's enthronement on his mountain being comparable to a mountain and ocean. As reflected by the headings that I have added in italics, it is evident that the text then correlates, largely by *k-* particles, Baal's physical self with various features of his precipitation, perhaps at his mountain. It begins with his lightening and thunder (cf. Psalm 29). His head and eyes are associated with precipitation, perhaps in the form of personified Dew as known from the Baal Cycle (1.3 I 24–25, III 7, IV 51, V 42; 1.4 I 17, IV 56). Baal's mouth seems to be compared with two clouds, with his lips (?) perhaps providing wine of two cruets. The final analogue seems to be made of Baal's heart, but the passages break off without providing further information. The analogies suggest a superhuman scale, which for deities is hardly uncommon. What is uncommon is the correlation of Baal's superhuman, anthropomorphic self with the superhuman scale of his mountain, combined with features associated with his stormy theophany.

The many cases of *k-* here might remind of another passage highly marked by *k-* particles, namely Ezekiel 1 (see vv. 26 [2x], 27 [3x], 28; note also vv. 7, 13, 14, 16, 22, 24), despite their evidently opposite purposes. Despite the fact that Ezekiel 1 strives for difference or distance between divinity and humanity with the *k-* particles, along with the repetition of *demut* and *mar'eh* in vv. 26–28, the passage still shows “the tradition of *human* appearance,” as James Barr has called it.⁶⁵ Ronald S. Hendel has called this sort of representation “transcendent anthropomorphism.”⁶⁶ The Ugaritic text has by its literary construction what Hendel calls “transcendent anthropomorphism” in that the figure of Baal is not simply human in form and

⁶⁴ PARDEE, *Les textes paramythologiques* (cf. fn. 63), 127 n. 12 and 128 n. 16.

⁶⁵ J. BARR, “Theophany and Anthropomorphism in the Old Testament,” in: *Congress Volume: Oxford 1959* (VTSup VII), Leiden 1960, 36–37. Barr's italics.

⁶⁶ R.S. HENDEL, “Aniconism and Anthropomorphism in Ancient Israel,” in: K. VAN DER TOORN (ed.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 21), Leuven 1997, 205–228. Hendel's expression occurs on p. 207, where he also mentions Ezekiel 1. See also the expression “transcendent Baal” coined by N. WYATT, *Religious Texts from Ugarit: the words of Ilmilku and his colleagues* (The Biblical seminar 53), Sheffield 1998, 388–390; and cited by LEWIS, “Syro-Palestinian Iconography” (cf. fn. 9), 76. According to Hamori, in Hendel's discussion such representations are less anthropomorphic; she would prefer to label such cases “transcending anthropomorphism” (HAMORI, “When Gods Were Men” (cf. fn. 3), 32 n. 11). In those cases where Mesopotamian deities represented as various parts of Marduk or Ninurta, the texts are not less anthropomorphic; they are very anthropomorphic; thus in these instances, Hendel's label is accurate. Ezekiel 1 seems to reflect an effort to qualify not simply anthropomorphic representation, but also the sense of immanent divinity.

scale. This Baal is superhuman in scale, yet in a mode made particularly majestic like the mountain that looms in the northern distance from Ugarit. At the same time, it seems to make an effort to make the person of Baal immanent in his natural manifestations. This sitting of the god is at his earthly mountain, and in this respect this passage altogether differs from Ezekiel 1. Baal's anthropomorphism is intensified and further correlated with natural. Yahweh's anthropomorphism in Ezekiel 1 is qualified and made quite deliberately problematic; moreover, it is utterly transcendent by comparison.

5. EPILOGUE: TOWARD COMPARISONS OF BIBLICAL ANTHROPOMORPHISM

At various points in these remarks, I have suggested a number of biblical parallels to Ugaritic representations of anthropomorphism. To be sure, there are serious differences in the textual landscapes represented by the Ugaritic and biblical corpora. We have a paucity of literary texts in Ugaritic compared with the Bible and yet within the Bible we have a paucity of mythic narratives compared with the Baal Cycle and the shorter myths of Ugarit. The Bible contains a major collection of psalms while the Ugaritic material is poor in hymns and prayers. Ugarit has hundreds of administrative texts, which the Bible generally lacks, and the Ugaritic corpus enjoys far more letters by comparison as well.

An equally crucial difference in a discussion of anthropomorphism may involve the relative timeframes for the production of these corpora. The Ugaritic texts were produced within the compass of a couple centuries at best (ca. 1400–1185 BC) and perhaps much less. By contrast, the Bible represents a collection spanning a millennium. With Ugaritic, we perhaps have a series of snapshot of a culture within a short time span while the Bible shows a series of shots taken over a long period of time; it also transpired over a broader range of sites.

In some respects, the Ugaritic texts seem to show a range of anthropomorphism that looks like traditional ideas that the Bible indicates that ancient Israel knew. Scenes of the divine council, the heavenly temple, references to cosmic conflict, the divine voice over the waters, superhuman scale of the deity as well as a more human scale for the deity, and the deity's various body parts are all features known from the Ugaritic texts.

At the same time, the Bible also shows responses to this anthropomorphism. Following the work of Tryggve Mettinger, Benjamin Sommer has especially emphasized the rejection of the idea of God's body on the part of the priestly and deuteronomistic traditions to this older anthropomorphism. Other biblical works embody what I would regard the paradox of the divine body. The divine body of Ezekiel 1 is a body that is and is not a body at the same time. It goes a step quite further than 1.101.1–9 in deploying *demut*

and *mar'eh* to express the problem of trying to define this body. Ezekiel 1 shows the priestly tradition wrestling with the challenge posed by traditional anthropomorphism. In this connection, we also see the paradoxical body of God reflected in the occasional use of gendered terms, male and female, in the Bible. Echoing earlier efforts of Phyllis Tribble, Christl Maier's contribution to this volume nicely addresses the probing of divine identity in the root **rhm*, and what this might mean for a god that was traditionally regarded in male terms. Combination of what would traditionally opposite sets of terms represented not simply a challenge to traditional anthropomorphism, but also an opportunity to probe divine reality.

The paradox of the divine body in ancient Israel is perhaps represented also by the dialogue of God and the satan in Job 1–2. God, literally, is clearly not the satan; and yet the divine council with both God and the satan present seems to represent the fullness of the godhead, the oneness of divine reality. If so, does the satan represent one side of the godhead and God another side of this divine reality in terms of divine agency in the world? The oneness of divinity, expressed traditionally represented by the divine council, perhaps comes into engagement with the newer expression of God as the one god, and this interface between these two pictures, an older traditional one and the newer expression of God as the only god, is less a problem of monotheism, but instead a theological opportunity or means to explore the apparently conflicting and perhaps conflicted agency of the divine in the world.

Ultimately the most basic paradox of anthropomorphism regarded divine body parts. The Bible really does suggest a divine body in many texts. God really does have a form that a human might see (see Psalm 17:15). At the same time, such anthropomorphism could function to indicate less literal body parts and more the agency of God in the world. Perhaps better, the Bible at times severed the linkage between God's body and body parts from the different aspects of divine agency in the world. God's eyes are less literal eyes, but came to be represented as God's monitoring of the world and human actions. The Bible was well on its way to the radical realization of the position taken by Maimonides that God has no body.⁶⁷ However, the Bible is not Maimonides. In retaining both the traditional anthropomorphism as well as different probings of it, the Bible retained the paradox of God's body.

Israel had traditional ways of discussing various topics such as divinity, the divine council, for instance, and perhaps the sort of thing that we see in Deut 32:8–9. Even as Israel in coming to grips to divine “one-ness” in the neo-Assyrian and neo-Babylonian periods, it continues to use traditional ways of talking about divinity. Israel is on the one hand using older forms and on the other hand deploying newer definitions; and from our perspec-

⁶⁷ See SOMMER, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel* (cf. fn. 3).

tive these look different, because of course they are. But in such passages, Israel is in a sense caught or is mediating between these two; and I suspect that the author(s) interpret the older forms through the lens of the new either implicitly (e.g., Deut 32) or explicitly (Ps 82). At the same time, such reinterpretation does not resolve all, but leaves vestiges of the old still pushing through the surface, so much so that later tradents had problems (e.g., MT to Deut 32:8–9). In yet other passages, playing with the older form with newer sensibility of one-god provides an opportunity to explore religious problems, perhaps as in Job 1–2: we have God and the satan, but under the older form of the divine council, the one-ness implied in that concept suggests that together the characters God and the satan are part of older divine one-ness, in other words God and the satan are together the Godhead and Job 1–2 in part dramatizes the debate within the mind of God. From a literary perspective, one-ness leaves a contradiction: the older form and the newer form seem to contradict, or leave problems. From the religious perspective, the combination of old and new leaves readers of the Bible with a paradoxical God.

Körper des Königs und Körper der Götter in Ugarit

Herbert Niehr¹

1. EINLEITUNG

Im Rahmen des Tagungsthemas „Göttliche Körper – Göttliche Gefühle“ will der folgende Beitrag der Leistungsfähigkeit des anthropomorphen Götterkonzeptes im Hinblick auf das Königtum in der spätbronzezeitlichen Stadt Ugarit (Abb. 1) nachgehen.

Aus diesem Grund setzen die folgenden Ausführungen nicht bei den Göttern, sondern bei den Königen ein und fragen auf der Basis ausgewählter schriftlicher und archäologischer Quellen aus Ugarit nach den Beziehungen zwischen dem Körper des Königs und den Körpern der Götter. Zunächst soll auf die spezifische Redeweise von Königen (1.1) und Göttern (1.2) in den altorientalischen Kulturen eingegangen werden, um dann die Blickrichtung für die sich daraus ergebenden Darlegungen der Verhältnisse in Ugarit zu erkennen (1.3).

1.1 Das Königtum

Geht man zunächst vom Menschen aus, nach dem die anthropomorphe Sprechweise über die Götter gestaltet wurde, so ist zu sehen, dass im Alten Orient der Mensch *par excellence* der König war.

Die Erschaffung der Menschen durch die Götter erforderte auch die Konzeption einer Ordnung. Deshalb ließen die Götter das Königtum vom Himmel herabsteigen.² Auf der Erde war es der König, der die von den Göttern konzipierte Ordnung umsetzen musste und als ihr Garant galt. Diese Umsetzung geschah grundsätzlich durch die königliche Regierung, konkret über die Rechtsprechung und den Kult. Der König war der Auftragge-

¹ Für ihre Hilfe bei der Abfassung des Artikels danke ich meinen Mitarbeiterinnen Christiana Hägele und Dr. Dagmar Kühn.

² Vgl. zum folgenden bes. M.-J. SEUX, Art. Königtum. B. II. und I. Jahrtausend, in: RLA VI (1980–1983), 140–173; W. FAUTH, Diener der Götter – Liebling der Götter. Der altorientalische Herrscher als Schützling höherer Mächte, Saec 39 (1988), 217–246; B. PONGRATZ-LEISTEN, Genealogien als Kulturtechnik zur Begründung des Herrschaftsanspruchs in Assyrien und Babylonien, SAAB 11 (1997), 75–108; C. WILCKE, Vom göttlichen Wesen des Königtums und seinem Ursprung im Himmel, in: F.-R. ERKENS (Hg.), Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume. Fünfzehn interdisziplinäre Beiträge zu einem weltweiten und epochenübergreifenden Phänomen, Berlin 2002, 63–83; W. SALLABERGER, Den Göttern nahe – und fern den Menschen? Formen der Sakralität des altesopotamischen Herrschers, in: ERKENS, Sakralität von Herrschaft, 85–97 und die Beiträge in N. BRISCH (Hg.), Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond (Oriental Institute Seminars 4), Chicago 2008.

ber der Kultbilder, der Erbauer der Tempel, er stand dem Kult vor, setzte die Priester ein und war der Segensmittler zwischen den Göttern und den Menschen.

Aus diesem Grunde war der König mehr als nur ein einfacher Mensch. Sein Amt war ein göttliches, da es vom Himmel herabgestiegen war, der Amtsinhaber aber blieb ein Mensch. Nun war aber dieser Mensch wie jeder andere Mensch der *conditio humana* mit all ihren Wechselfällen unterworfen, von denen die schlimmsten Krankheit und Tod waren. Der Todesfall des Königs stellte für das gesamte Land eine katastrophale Unterbrechung der Weltordnung dar. Auf diese Katastrophe reagierte man mit unterschiedlichen Strategien: Mit dem Mythos von der besonderen Zeugung und Geburt des zukünftigen Königs, mit der Sukzession auf dem Königsthron, mit der Ahnenwerdung und der Vergöttlichung der verstorbenen Könige sowie mit der Erstellung von Genealogien. Hiermit war das sich himmlischer Provenienz verdankende Amt gerettet und es konnte trotz aller Wechselfälle und Katastrophen die Göttlichkeit der Institution nicht in Zweifel geraten.

Die besondere Stellung des altorientalischen Königs zwischen Göttern und Menschen führte also zu einer Differenzierung zwischen dem sterblichen Amtsinhaber und dem unsterblichen Amt. Oder, um es mit der jüngeren, aber zutreffenden Terminologie des ausgehenden Mittelalters zu sagen, man unterschied zwischen den beiden Körpern des Königs. Dies hat v.a. E.H. Kantorowicz in seiner auch für die Altorientalistik und die alttestamentliche Wissenschaft bedeutenden Monographie „The King’s Two Bodies“ aufgezeigt. Die sich den englischen Tudor-Juristen verdankende Sprechweise von „The King’s Two Bodies“ nahm eine Trennung des *body natural* vom *body politic* vor, die beide in der Person des Königs vereinigt waren. Stand der *body natural* für den König als Mensch von der Geburt bis zum Grab, so der *body politic* für das königliche Amt, welches niemals starb. Auf dieser Sicht der zwei Körper des Königs basieren dann auch Sätze wie „Le roi ne meurt jamais“ oder „Le roi est mort, vive le roi!“

Der Tod des Königs bedeutete das Ende des *body natural*. Der *body politic* jedoch lebte fort, da sich mit dem Tode die beiden Körper des Königs voneinander trennten. Wurde der *body natural* bald beigesetzt, so wurde der *body politic* mittels einer Statue präsent gehalten, die den *body politic* für längere Zeit, z.T. auch auf Dauer, visualisierte und auch die Durchführung von Zeremonien mit diesem ermöglichte.³

Dieser auf den ersten Blick mittelalterliche Denkansatz entstammt dem Alten Orient, von wo aus er über das Alte und das Neue Testament in die politische Theologie des Mittelalters übernommen wurde. Seit einigen Jahren ist dieser Ansatz wieder in die Diskussion um das altorientalische Königtum zurückgeführt worden, innerhalb derer er sich auch für die Untersu-

³ Vgl. E.H. KANTOROWICZ, The King’s Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology, Princeton 1957, 314–450.

chung der konzeptionellen Grundlagen des Königtums von Ugarit als hilfreich erwiesen hat.

Unter wissenschaftsgeschichtlichem Aspekt ist es ein interessantes Phänomen, dass sich erst über die Beschäftigung mit Rechtsphänomenen des Mittelalters durch E.H. Kantorowicz der Blick für bestimmte Eigenarten der Königsideologie des Alten Orients geöffnet hat. Mit einer Zeitverzögerung von ca. 40 Jahren fand dieser Ansatz dann auch Eingang in die alttumswissenschaftlichen Fächer der Hethitologie,⁴ der Ugaritistik,⁵ der Assyriologie,⁶ der Ägyptologie⁷ und der alttestamentlichen Wissenschaft,⁸ wobei die Differenzierung zwischen dem *body politic* und dem *body natural* des Königs zumindest für das Abendland aus der Levante stammt. Allerdings ist dieser Denkansatz nicht auf den Vorderen Orient oder auf das Abendland beschränkt.⁹

1.2 Die Götter

Die Verbindung zwischen den Herrschaftsstrukturen in der Menschenwelt und den Herrschaftsstrukturen in der Götterwelt ist über die Stiftung des Königtums, aber auch über die Terminologie greifbar, da Götter und Menschen den gleichen Titel, *šarrum* bzw. *malkum*, tragen können. Somit wird eine vertikale Kontinuität der Herrschaftsausübung bzw. eine kosmische Hierarchie deutlich. „All levels of the universe came together, in their thinking, in one cosmic system. A chain of authority was produced that extend-

⁴ Vgl. etwa T. VAN DEN HOUT, Death as a Privilege. The Hittite Royal Funerary Ritual, in: J.M. BREMER u.a. (Hg.), Hidden Futures, Amsterdam 1994, 37–75.

⁵ Vgl. etwa O. LORETZ, Götter – Ahnen – Könige als gerechte Richter. Der „Rechtsfall“ des Menschen vor Gott nach altorientalischen und biblischen Texten (AOAT 290), Münster 2003, 691–705; H. NIEHR, Ein König wird zum Gott. Bestattung und Nachleben der Herrscher von Ugarit (Syrien), AW 37 (2006), 47–52; DERS., Ein Beitrag zur Konzeption des Königtums in Ugarit, in: R. ROLLINGER/B. TRUSCHNEGG (Hg.), Altertum und Mittelmeerraum: Die antike Welt diesseits und jenseits der Levante (FS P. W. Haider) (OeO 12), Stuttgart 2006, 161–182; DERS., The King's Two Bodies. Political Dimensions of the Royal Cult of the Dead at Ugarit, Byblos and Qatna, in: P. PFÄLZNER (Hg.), Qatna and the Networks of Late Bronze Age Globalism. Akten einer internationalen Konferenz in Stuttgart 2009 (Qatna Studien 8), Wiesbaden 2014.

⁶ Vgl. etwa E. CANKIR-KIRSCHBAUM, Konzeption und Legitimation von Herrschaft in neuassyrischer Zeit. Mythos und Ritual in VS 24,92, WO 26 (1995), 5–20; PONGRATZ-LEISTEN, Genealogien als Kulturtechnik (s. Anm. 2), 97–100.

⁷ Vgl. etwa L. BELL, Luxor Temple and the Cult of the Royal KA, JNES 44 (1985), 251–294; R. GUNDLACH, Der Pharao und sein Staat, Darmstadt 1998; DERS., Das Tal der Könige und Saint-Denis. Die pharaonische Königsgrablege des Neuen Reiches im interdisziplinären Vergleich, in: H. GUKSCH/E. HOFMANN/M. BOMMAS (Hg.), Grab- und Totenkult im Alten Ägypten, München 2003, 240–254.

⁸ Vgl. etwa O. LORETZ, Götter – Ahnen – Könige (s. Anm. 5), 708–714; M.W. HAMILTON, The Body Royal. The Social Poetics of Kingship in Ancient Israel (Bibl.Interpr.S 78), Leiden 2005.

⁹ Vgl. etwa R. HUNTINGTON/P. METCALF, Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual, Cambridge 1979.

ed downward from the king of the gods through levels of bureaucratic personnel, divine and human, to culminate in the lowest human member of the hierarchy, the slave. The rulers at the higher end of the bureaucracy were all entitled *mlk*, whereas the lower-level personnel each had a distinct title.¹⁰ (Abb. 2).

In diesem Zusammenhang kann man auf den in KTU 1.23 vorliegenden Komplex von Ritual und Mythos hinweisen, da er den Zusammenhang von königlichem und göttlichem Wirken im Hinblick auf den Zusammenhalt des Kosmos anspricht: „The text as a whole serves to link the identities of El and the king as the principal markers and movers of reconciliation over and against the binary oppositions of space and time. Across these oppositions, El and the king together represent unity within hierarchy of the divine and human orders. In short, 1.23 expresses royal power by connecting the cosmic origins in the figure of El with the present reality in the person of the king; their linkage together asserts an ideal of unity over the varied orders of experience captured in the binary oppositions.“¹¹

Anthropomorphie und Theriomorphie der Gottheiten von Ugarit sind in der Forschung bereits detailliert untersucht worden.¹² Insbesondere in der bis heute grundlegenden Arbeit von M.C.A. Korpel spielt die Deutung der anthropomorphen Gottesrede als metaphorisches Sprachsystem eine große Rolle.¹³ Dabei ist allerdings die politische Dimension der anthropomorphen Rede von den Göttern entweder gar nicht oder nur am Rande in den Blick gekommen.¹⁴ Ebenso steht es noch aus, eigens auf den Bereich des Kultes einzugehen. Diese beiden Dimensionen sind jedoch wichtig, um auf der Grundlage der textlichen und ikonographischen Quellen aus Ugarit die Beziehung der Körper der Götter und des Königs zumindest in ihren Grundzügen aufhellen zu können.

Gehen wir generell auf die anthropomorphe Rede von Göttern ein, so sieht man sogleich, dass diese die Visualisierung von Gottheiten erlaubt. Diese Visualisierung ermöglicht es, Götter als Personen auftreten und mit Ihresgleichen interagieren zu lassen. Hiermit ist auch der Grund zu den diversen Interaktionen zwischen Göttern und Göttern sowie zwischen Göttern und Menschen gelegt, wie sie in Ugarit exemplarisch für den Bereich der

¹⁰ Vgl. L.K. HANDY, *Among the Host of Heaven. The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy*, Winona Lake 1994, 169–172.

¹¹ M.S. SMITH, *The Rituals and Myths of the Goodly Gods of KTU/CAT 1.23. Royal Constructions of Opposition, Intersection, Integration, and Domination*, Atlanta 2006, 162.

¹² Vgl. M. KORPEL, *A Rift in the Clouds* (UBL 8), Münster 1990; H.R. PAGE, *Divine Anatomy and Social Reality in the Ugaritic Baal Myth*, UF 30 (1998), 603–631; M. DIETRICH/O. LORETZ, *Die ugaritischen Wortpaare *dm//mn* und *brkm//hlqm* im Kontext westsemitischer anatomischer Terminologie*, UF 35 (2003), 141–179 und den Beitrag von M.S. SMITH im vorliegenden Band.

¹³ Allgemein zu Ugarit vgl. KORPEL, *Rift in the Clouds* (s. Anm. 12), 1–87.614–637 und K. HEFFELFINGER, *Like the Sitting of a Mountain*, UF 39 (2007), 381–397 zu KTU 1.101.

¹⁴ Vgl. etwa PAGE, *Divine Anatomy* (s. Anm. 12), 603–606.612f.

westsemitischen Kulturen in den Mythen, so v.a. im Ba'al-Mythos (KTU 1.1–6), und in den Epen von Kirta (KTU 1.14–16) und Aqhatu (KTU 1.17–19) ausgestaltet sind.

Die Visualisierung von Gottheiten geschieht nicht nur auf der sprachlichen Ebene oder mental im Denken, sondern sie konkretisiert sich in Götterstatuen und Götterfigurinen, sowie in Reliefs oder in Göttersymbolen. Dabei ist entscheidend, dass der König den Empfänger des göttlichen Willens, ein Götterbild anfertigen zu lassen, darstellt.¹⁵

Nachdem dieses gesagt ist, wird auch die kultische Relevanz des Anthropomorphismus unmittelbar einsichtig.¹⁶ In kultischer Hinsicht ermöglicht es die anthropomorphe Denk- und Sprechweise, die Gottheiten in Tempeln Wohnung nehmen zu lassen, sie dort mit Kleidung, Speise und Trank, oder auch mit Weihrauch u.a.m. zu versorgen sowie mit Hymnen und Gebeten zu verehren und anzurufen. Somit wird ein direkter Kontakt zwischen den Göttern und den Menschen, insbesondere dem König und den Priestern als Kultakteuren, erschlossen.

Dabei ist zu sehen, dass auch die Bilder des Königs wie die Götterbilder Empfänger von Kulte sein konnten.¹⁷

1.3 Zur Blickrichtung

Damit gelangen wir für Ugarit zur Frage nach den Beziehungen zwischen den beiden Körpern des Königs und den Körpern der Götter. Diese Beziehungen lassen sich unter der Fragestellung, in welchem Handlungsrahmen Götter und Könige in körperliche Kontakte miteinander gerieten, subsumieren. Daraus ergibt sich auch die Beantwortung der Frage, was daraus für die beiden Körper des Königs in Ugarit resultiert.

Zur Strukturierung des Quellenmaterials, welches uns in den Quellen aus Ugarit vorliegt, kann man sich anhand der Fragen nach der Herkunft des Königs, seiner Tätigkeit als Kultakteur, sodann nach Tod und Bestattung sowie der postmortalen Existenzweise des Königs und der Kontakte zwischen den verstorbenen Königen und dem lebenden König orientieren.

¹⁵ S.u. 2.2.2.

¹⁶ Über Ugarit hinaus vgl. zu den phönizisch-punischen Kulte S. RIBICHINI, *Qualche osservazioni sull'antropomorfismo delle divinità fenicie e puniche*, *Sem* 39 (1990), 127–133, hier: 127f.; zum Kult in Mesopotamien vgl. die Beiträge in B. NEVLING PORTER (Hg.), *What is a God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia* (The Casco Bay Assyriological Transactions 2), Winona Lake 2009; zum Kult in Juda und Israel vgl. E. HAMORI, *When Gods were Men. The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature* (BZAW 384), Berlin/New York 2008 und B.D. SOMMER, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge 2009, 80–123; und zu Griechenland sowie weiteren mediterranen Kulturen vgl. B. GLADIGOW, *Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter*, *VisRel* 4–5 (1985/86), 114–133; DERS., *Epiphanie, Statuette, Kultbild. Griechische Gottesvorstellungen im Wechsel von Kontext und Medium*, *VisRel* 7 (1990), 98–121.

¹⁷ Vgl. grundlegend I. WINTER, *'Idols of the King': Royal Images as Recipients of Ritual Action in Ancient Mesopotamia*, *JRSt* 6 (1992), 13–42.

Dabei sind die bisherigen Forschungsarbeiten zum Königtum in Ugarit in historischer und sozialer¹⁸ sowie in königsideologischer¹⁹ Hinsicht von großem Wert und werden hier in ihren Ergebnissen vorausgesetzt.

2. KÖRPER DES KÖNIGS UND KÖRPER DER GÖTTER IN UGARIT

2.1. Göttliche Herkunft

Im Epos über König Kirta (KTU 1.14–16) wird der König von seinen Kindern als „Sohn des El, Nachkomme des Scharfsinnigen und Heiligen“ (KTU 1.16 I 10f.20–22) bezeichnet. Damit teilt der König die gemeinsame Herkunft mit den Gottheiten Ugarits, da diese alle – bis auf Ba‘al, der als Sohn des Dagan galt – als Kinder des Götterpaares El und Aschera betrachtet werden. Hinzu treten im gleichen Epos weitere Titel, die den herausgehobenen Status des Königs Kirta im Verhältnis zum Gott El charakterisieren. So wird Kirta auch „Diener des El“ (KTU 1.14 III 49.51 u.ö.) und „geliebter Knabe des El“ (KTU 1.14 I 40f.; II 8f.; 1.15 II 15f.20 u.ö.) genannt, wozu passt, dass El als „Vater“ des Königs angesprochen wird (KTU 1.14 I 41; II 6.24; IV 5f.).

Ebenfalls aussagekräftig für das Thema der göttlichen Herkunft des Königs ist das aus dem Königspalast (Abb. 3) stammende große Elfenbeinpaneel (Abb. 4).²⁰ J. Gachet-Bizollon hat in ihrer ausführlichen Detailstudie das Gesamthema des Elfenbeinreliefs auf überzeugende Weise bestimmt: „Les thèmes montrent à l’évidence la volonté d’illustrer un programme politique et religieux: la stabilité et la prospérité du royaume d’Ougarit passe par la puissance du roi contre l’ennemi et les forces naturelles, et dans la continuité de sa lignée, sous les auspices de la protection divine. L’accent est mis sur l’importance de la fonction primordiale de la fécondi-

¹⁸ Vgl. dazu u.a. M. HELTZER, *The Internal Organization of the Kingdom of Ugarit*, Wiesbaden 1982; J. ABOUD, *Die Rolle des Königs nach den Texten aus Ugarit* (FARG 27), Münster 1994, 3–122; I. SINGER, *A Political History of Ugarit*, in: W.G.E. WATSON/N. WYATT (Hg.), *Handbook of Ugaritic Studies* (HdO I/39), Leiden 1999, 603–733; J.-P. VITA, *The Society of Ugarit*, in: WATSON/WYATT, *Handbook of Ugaritic Studies*, 455–498.

¹⁹ Vgl. dazu u.a. ABOUD, *Rolle des Königs* (s. Anm. 18), 123–192; G. DEL OLMO LETE, *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit*, Bethesda 1999, 166–323; J.D. SCHLOEN, *The House of the Father as Fact and Symbol. Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East*, Winona Lake 2001; LORETZ, *Götter – Ahnen – Könige* (s. Anm. 5); NIEHR, *Konzeption des Königtums* (s. Anm. 5); N. WYATT, *The Religious Role of the King in Ugarit*, in: K. LAWSON YOUNGER JR. (Hg.), *Ugarit at Seventy Five*, Winona Lake 2007, 41–74.

²⁰ Vgl. I. CORNELIUS/H. NIEHR, *Götter und Kulte in Ugarit* (Zaberns Bildbände zur Alten Welt), Mainz 2004, 60f. mit Abb. 101 und 102; J. GACHET-BIZOLLON, *Le panneau de lit en ivoire de la cour III du palais royal d’Ougarit*, Syr 78 (2001), 19–82; DIES., *Les ivoires d’Ougarit* (RSOu XIV), Paris 2007, 130–146.275–281.429–439, pl. 79–87.

té, celle du couple royal, et sur la force que tire le roi de l'allaitement divin par la déesse 'Anat.²¹

Dieser Sachverhalt wird in den Reliefs des Paneels in seinen verschiedenen Facetten visualisiert. Für unsere Fragestellung ist die zentrale Darstellung einer Göttin mit Flügeln, die eine Hathorfrisur trägt, aufschlussreich.²² Die Göttin ist zudem mit zwei Hörnern, in deren Mitte eine Sonnenscheibe ruht, ausgestattet. An ihren Brüsten stillt sie zwei Knaben. Diese sind als die Söhne des Königs zu verstehen, deren besonderer, sie von den gewöhnlichen Menschen abhebender königlicher Status damit deutlich wird. Bei der Suche nach der Identifikation dieser Göttin führt man gerne das Kirta-Epos an, da es erwähnt, dass die Göttinnen Aschera und Anat den Kronprinzen stillen (KTU 1.15 II 25–28).

Damit liegt eine gewisse Entsprechung zwischen der Ikonographie des Elfenbeinpaneels und dem Kirta-Epos vor. Die geflügelte Göttin des Elfenbeinpaneels entspricht der Anat, die sich anderen Texten aus Ugarit zufolge in einen Adler verwandeln bzw. fliegen kann (KTU 1.4 V 20f.; 1.10 II 10–12; 1.17 VI 46; 1.18 IV 18–34; 1.108,8f.). Dass in der Visualisierung dieses Motivs vom Stillen des Kronprinzen zwei Knaben zu beiden Seiten der Göttin dargestellt sind, hängt mit der Frontalität der Szene und ihrer Symmetrie zusammen.²³

Des Weiteren zeugt ein Orakel von der besonderen Herkunft und dem besonderen Status des Königs. Mit KTU 1.124 liegt das Protokoll einer Befragung des mythischen Vorfahren der Königsdynastie von Ugarit, Ditanu, vor. Dieser wird wegen der schweren Erkrankung eines Prinzen oder sogar des Kronprinzen aus dem Königshaus in einem nekromantischen Akt konsultiert. Diese Orakelbefragung wurde mit Hilfe einer Statue des Ditanu durch einen Nekromanten vollzogen, bei dem es sich um den Vorsteher der „maison du prêtre hourrite“ handeln kann.²⁴

Über die Thronbesteigung²⁵ des Königs informiert ein in Emar und in Ugarit aufgefundener Krönungshymnus in akkadischer Sprache (Msk. 74243; RS 1979–25). Dieser Hymnus wünscht dem König Leben, lange Tage und Jahre, Segen und Schutz der Götter. An einer Stelle ist die ugaritische Version gegenüber der Version aus Emar um einige Zeilen erweitert. Hiernach soll der König wie (Fluss-) Wasser das Leben des Landes sein.

²¹ GACHET-BIZOLLON, Le panneau de lit (s. Anm. 20), 19.

²² CORNELIUS/NIEHR, Götter und Kulte (s. Anm. 20), 41 mit Abb. 65.

²³ Eine Detailanalyse der Szene bei GACHET-BIZOLLON, Le panneau de lit (s. Anm. 20), 28–36; DIES., Les ivoires d'Ougarit (s. Anm. 20), 130–146. Vgl. zum Motiv des Stillens zweier Knaben noch KTU 1.23,23f.

²⁴ Vgl. zum Ritual zuletzt H. NIEHR, Beiträge zur Heilung von Mensch und Tier in Ugarit, in: B. JANOWSKI/D. SCHWEMER (Hg.), Texte zur Heilkunde (TUAT.NF 5), Gütersloh 2010, 189–194, hier: 190f. mit weiterer Literatur.

²⁵ Vgl. zum Folgenden M. DIETRICH, *buluṭ bēli* „Lebe, mein König!“ Ein Krönungshymnus aus Emar und Ugarit und sein Verhältnis zu mesopotamischen und westlichen Inthronisationsliedern, UF 30 (1998), 155–200 und NIEHR, Konzeption des Königtums (s. Anm. 5).

Zu diesem Hymnus ist noch das Fragment eines keilalphabetischen Textes aus Ugarit zu stellen, der den Wunsch „Es lebe der König“ aufweist (KTU 2.7,9–11). Leider ist der Rest des Textes in seinem Verständnis völlig umstritten, so dass auch der Sitz im Leben dieser Tontafel nicht bestimmbar ist.

2.2 König und Kult

2.2.1 Götter- und Königsdarstellungen

In diesem Abschnitt wird das bereits in den Blickpunkt gerückte Verhältnis von Göttern und König anhand der Frage, wie man trotz ihrer Ähnlichkeit Götter und Könige voneinander unterscheiden konnte, weiter vertieft.

Die altsyrische Darstellung des Königs zeigt diesen mit Krone und Wulstsaummantel bekleidet auf einem Thron. So wird auch ein Gott dargestellt. Im Falle des Fehlens einer einschlägigen Inschrift ist das einzige Kriterium zur Unterscheidung von Gott und König die Hörnerkrone, die den so Dargestellten als Gott ausweist. Allerdings gibt es eine Diskussion darum, inwieweit die Ausschmückung einer Person mit Hörnerkrone ein wirklich absolut verlässliches Kriterium zur Bestimmung ihres göttlichen oder menschlichen Status darstellt.

Auf diesem Hintergrund ist ein Blick in die Ugarit benachbarte hethitische Kultur unter zwei Aspekten hilfreich. Hier zeigt sich zum Einen, dass der König in seiner Kleidung dem Sonnengott angeglichen ist, da er diesen auf Erden repräsentiert.²⁶ Zum Anderen kann ein König bereits zu Lebzeiten mittels der Hörnerkrone als Gott qualifiziert sein.²⁷ Auch in der Ikonographie der Assyrer wurden im 1. Jt. v.Chr. Könige und Götter in zunehmendem Maße einander angeglichen.²⁸

Dementsprechend gibt es auch in der Diskussion der Kunst Ugarits eine Kontroverse darüber, ob die in der Nähe des sog. „sanctuaire aux rhythons“ gefundene Kalksteinstele (Abb. 5) einen Gott, z.B. El,²⁹ oder nicht eher einen divinisierten König³⁰ darstelle. Diese Diskussion beruht auf der oben angesprochenen Angleichung der Königsdarstellung an die Darstellung der

²⁶ Vgl. TH. VAN DEN HOUT, Tutḫalija IV. und die Ikonographie hethitischer Großkönige des 13. Jhs., *BiOr* 52 (1995), 545–573, hier: 551–554.

²⁷ Vgl. ebd., 553–571; D. BONATZ, The Divine Image of the King: Religious Representation of Political Power in the Hittite Empire, in: M. HEINZ/M.H. FELDMAN (Hg.), *Representations of Political Power. Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*, Winona Lake 2007, 111–136.

²⁸ Vgl. P. MACHINIST, Kingship and Divinity in Imperial Assyria, in: G.M. BECKMAN/T.J. LEWIS (Hg.), *Text, Artifact and Image: Revealing Ancient Israelite Religion* (Brown Judaic Studies 346), Providence 2006, 152–188 und I. WINTER, Touched by the Gods: The Visual Evidence for the Divine Status of Rulers in the Ancient Near East, in: BRISCH, *Religion and Power* (s. Anm. 2), 75–101, hier: 85f.

²⁹ So M. YON, *La cité d'Ougarit sur le tell de Ras Shamra*, Paris 1997, 140f. mit Abb. 13.

³⁰ So CORNELIUS/NIEHR, *Götter und Kulte* (s. Anm. 20), 45 Abb. 69.

Götter, so dass in der Tat der Vergleich der Kalksteinstatue mit Krone, Wulstsaummantel und Thron mit klar ausgewiesenen Götterdarstellungen berechtigt ist, dieser Ansatz aber andererseits nicht unhinterfragt dazu führen darf, einfach einen Gott zu erkennen. Darauf ist später noch einzugehen.³¹

Des Weiteren gibt es in der antiken Literatur das Motiv des Verkennens eines Gottes, da dieser wie ein Mensch auftritt. Dies ist z.B. in der griechischen Mythologie belegt.³² Es gibt auch den umgekehrten Fall, dass ein Mensch für einen Gott gehalten wurde.³³

Auch die Epik Ugarits kennt dieses Motiv dergestalt, dass sich ein Mensch als Gott verkleidet. Als die Königstochter Pughatu Rache für den gewaltsamen Tod ihres Bruders Aqhatu nehmen wollte, verkleidete sie sich wie die Göttin Anat, die das Mordkomplott ersonnen und die Mörder gedungen hatte. Aus diesem Grund hielten die Mörder des Aqhatu dessen Schwester Pughatu für die Göttin Anat und gewährten ihr Einlass in das Zelt ihres Anführers (KTU 1.19 IV 41–62).

2.2.2 Der König als Kultakteur

Die Tatsache, dass in den orientalischen Religionen den Gottheiten Körper zugeschrieben werden und sie nicht einfach irgendwelche Naturphänomene sind, hat eine bedeutende Auswirkung auf die Kultpraxis. Das Zuschreiben der Körper geschieht auf der sprachlichen Ebene in anthropomorphen Götterkonzeptionen und wird auf der Ebene der Empirie durch die Darstellung der Götter im Relief, v.a. aber in Götterstatuen und in Götterfigurinen aufgenommen. Somit sind die Körper der Götter, die in der Literatur nur beschreibbar sind, auf der Ebene des Kultes fühlbar und behandelbar. D.h. die Verehrer und Verehrerinnen dieser Gottheiten können nicht nur auf der verbalen Ebene mit den Göttern interagieren. Diese Interaktion, v.a. des Königs und der Priester, mit Götterstatue und Götterfigurinen ist nun von großer Relevanz für die Frage nach den Körpern des Königs und der Götter.

Grundlegend ist hierbei die religionswissenschaftliche Einsicht, der zufolge mittels eines Götterbildes ein Gott lokalisierbar ist. Dies ist etwa der Fall in einem Tempel oder in einer Palastkapelle. Hieraus ergeben sich einige entscheidende Faktoren im Umgang mit dem Götterbild.³⁴ Für unsere Fragestellung sind folgende Gesichtspunkte von Interesse:

1. Der König erhält seitens der Götter den Auftrag zur Herstellung eines Götterbildes, den er an Handwerker weitergibt. Somit verdankt sich die Existenz des Götterbildes dem Willen der Götter und einer übernatürlichen

³¹ S.u. 2.4.

³² Vgl. GLADIGOW, Epiphanie (s. Anm. 16), 102–104.

³³ Vgl. ebd., 102f.

³⁴ Vgl. GLADIGOW, Präsenz der Bilder (s. Anm. 16); DERS., Epiphanie (s. Anm. 16).

Herkunft.³⁵ Aus Ugarit ist dazu der Brief RS 88.2158 anzuführen, der auf der Ebene der zwischenköniglichen Korrespondenz die Herstellung von Bildern für den Ba'al-Tempel der Stadt zum Thema hat.³⁶

2. Der Gott ist in seinem Bild real präsent. Daraus ergibt sich, dass es nicht nötig ist, von der Statue eines bestimmten Gottes zu sprechen, vielmehr steht der Gottesname für die Statue. Dies gilt generell für den Alten Orient. Die Statue ist der Gott, der Gott ist in der Statue real präsent, aber nicht mit ihr dergestalt identisch, dass er sich nicht von ihr entfernen könnte.

3. Diese Verbindung von Gott und Kultbild wird für die Verhältnisse von Ugarit an einem bestimmten Ritualbereich ersichtlich. So gibt es in den ugaritischen Ritualen die Wendung „Der König betrachtet GN“ (KTU 1.164,10f.; 1.168,1f.8f.). Dies steht für den Besuch des Königs bei der Götterstatue sowie deren Betrachtung und den opfergemäßen Bezug auf sie.³⁷

4. Des Weiteren ist die kultische Reinheit des Königs wichtig.³⁸ Die Reinigungsrituale für den König sprechen von einer kultischen Reinigung des Königs. In sieben Ritualtexten ist hiervon die Rede, wobei zumeist eine stereotype Formulierung in Bezug auf die Reinheit des Königs vorliegt: „es wäscht sich der König; rein (ist er)“ (*yrrḥš mlk brr*).³⁹ Dieser Status der Reinheit wird von ihm vor der Darbringung der Opfer gefordert. Der Feststellung der Reinigung korrespondiert eine weitere konstant verwendete Formulierung „und der König ist desakralisiert“ (*whl mlk*). Letzteres findet jeweils zum Sonnenuntergang statt. Die Aussage der Reinigung und Desakralisierung des Königs findet sich nie am gleichen Tag, vielmehr findet die Desakralisierung des Königs immer erst zum Sonnenuntergang des nächstfolgenden Tages statt. Dieser Zeitpunkt hängt vielleicht mit dem Eingehen der Sonne in die Unterwelt zusammen. Mit der Desakralisierung kehrt der König in den Normalstatus zurück.

5. Es ist bemerkenswert, wie göttliche und menschliche Aktionen auf der sprachlichen Ebene ineinander übergehen. So heißt es zum Teil in den ugaritischen Translokationsritualen: „Wenn der Gott den Königspalast betritt“ (KTU 1.43,1; vgl. 1.91,10f.; 1.148,18). Hinter dieser Formulierung

³⁵ Vgl. dazu A. BERLEJUNG, Das Kultbild in Mesopotamien und die alttestamentliche Bild-erpolemik unter besonderer Berücksichtigung der Herstellung und Einweihung der Statuen (OBO 162), Freiburg/Göttingen 1998, 94–112 und J. BÄR/D. PRECHEL, Rezension zu Berlejung 1998, OLZ 97 (2002), 254–269, hier: 263–267.

³⁶ Vgl. dazu D. SCHWEMER, Briefe in akkadischer Sprache, in: B. JANOWSKI/G. WILHELM (Hg.), Briefe (TUAT.NF 3), Gütersloh 2006, 249–264, hier: 256–258.

³⁷ Vgl. die Übersetzung des Rituals bei H. NIEHR, Texte aus Ugarit, in: B. JANOWSKI/G. WILHELM (Hg.), Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen (TUAT.NF 4), Gütersloh 2008, 243–257, hier: 245–247; zum Thema der Betrachtung der Statue vgl. die ebd., 245 Anm. 17 genannte Literatur.

³⁸ Vgl. zum Folgenden J.-M. DE TARRAGON, Le culte à Ugarit (CRB 19), Paris 1980, 79–91.113–120.

³⁹ KTU 1.41 = 1.87; 1.46; 1.106; 1.109; 1.112; 1.119.

(*ʿrb bt mlk*) steht auf der kultischen Ebene die Übertragung der Götterstatue in den Palast.⁴⁰

6. Die zumeist nicht ortsfesten Götterbilder sind transportabel und damit auch manipulierbar. Das Epos von Kirta (KTU 1.14–16) veranschaulicht dies auf der literarischen Ebene. So lädt Kirta die Götter ein, an seiner Hochzeit teilzunehmen. Er gestattet ihnen, d.h. natürlich den Statuen der Gottheiten, den Zugang zu seinem Palast; das Hinausgehen aber verwehrt er ihnen. Zunächst müssen die Götter, allen voran El, ihren Segen gesprochen haben, dann erst wird es ihnen ermöglicht, den Palast des Kirta wieder zu verlassen (KTU 1.15 II). Dabei ist es der rituelle Rahmen der Übertragung von Götterstatuen in den Palast, der diesen Vorgang erst verständlich macht. Deutlich wird der Translokationsritus an der Verwendung der Formulierung „den Palast betreten“ (*ʿrb bt mlk*) bzw. „verlassen“ (*yṣ*).⁴¹

7. Beachtenswert ist das im Palast von Ugarit gefundene Elfenbeinhaupt (Abb. 6). Dieses wurde im Zusammenhang mit dem sog. *triple cadre* in der Cour III des Palastes entdeckt.⁴² Seine Deutung als Haupt eines Jünglings oder Prinzen, einer Göttin bzw. eines Gottes ist immer noch umstritten.⁴³ Aufgrund des Fundzusammenhangs ist ein kultischer Kontext wahrscheinlich, wozu der Umstand passt, dass im Helm der Figur zwei Einlasslöcher für Hörner vorgesehen sind.⁴⁴ Insofern dürfte es sich um einen Gott handeln, der im Palast kultisch verehrt wurde.

8. Bilder des vergöttlichten Königs standen vor dem Götterbild im Tempel bzw. wurden wie ein Götterbild verehrt. Hierauf ist noch weiter einzugehen.⁴⁵

9. Noch enger war der Kontakt des Königs zur Götterstatue im Fall der Heiligen Hochzeit. Hierbei⁴⁶ ist grundsätzlich zwischen Hierogamie und Theogamie zu unterscheiden. Das Erste liegt vor, wenn eine Göttin und ein König heiraten; das Zweite, wenn eine Göttin und ein Gott heiraten.⁴⁷ In Ugarit liegen beide für das Königtum relevante Traditionen vor.

⁴⁰ Vgl. dazu TARRAGON, *Le culte à Ugarit* (s. Anm. 38), 98–112. J.-M. DE TARRAGON, *Les rituels*, in: A. CAQUOT/J.-M. DE TARRAGON/J.-L. CUNCHILLOS (Hg.), *Textes Ougaritiques II* (LAPÖ 14), Paris 1989, 125–238.

⁴¹ Vgl. auch RIBICHINI, *Qualche osservazione* (s. Anm. 16), 128, der über phönizische Götter in Statuen sagt: „...possono perfino trovarsi costretti a rimanere in un luogo contro la propria volontà.“

⁴² Vgl. dazu GACHET-BIZOLLON, *Les ivoires d’Ougarit* (s. Anm. 20), 199–202; DIES., *Les ivoires du Palais royal d’Ougarit: Bilan de la recherche*, in: V. MATOIAN (Hg.), *Le mobilier du Palais royal d’Ougarit* (RSOu XVII), Lyon 2008, 85–100, hier: 91–94.

⁴³ Vgl. die Übersicht bei GACHET-BIZOLLON, *Les ivoires d’Ougarit* (s. Anm. 20), 199–202.

⁴⁴ Vgl. ebd., 199.

⁴⁵ S.u. 2.2.4.

⁴⁶ Vgl. zu diesem Komplex die Arbeiten in M. NISSINEN/R. URO (Hg.), *Sacred Marriages. The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, Winona Lake 2008.

⁴⁷ So mit B. PONGRATZ-LEISTEN, *Sacred Marriage and the Transfer of Divine Knowledge: Alliances between the Gods and the King in Ancient Mesopotamia*, in: NISSINEN/URO, *Sacred Marriages* (s. Anm. 46), 43–92, hier: 44.

Elemente einer Theogamie des Gottes Horanu und der Pferdegöttin Puhalatu sind in KTU 1.100,70–76 enthalten⁴⁸ sowie in KTU 1.111,19–22, wo die Theogamie zwischen der Mondgöttin Ibbu und dem Gott Aṭtar-Šadi eine wichtige Rolle spielt.⁴⁹

Für die Hierogamie ist das Ritual KTU 1.132 in den Blick zu nehmen.⁵⁰ Dieses Ritual spricht davon, dass am 19. Tag eines Monats im Königspalast das Bett der Göttin Pidrayu zu bereiten sei. Am 21. Tag des Monats sei das Bett wieder abzuschlagen. Auf dieses Ritual verweisen sodann zwei weitere Nennungen in stark verkürzter Form in den Ritualtexten aus Ugarit.⁵¹ Leider lassen alle Text offen, was während dieser drei Tage passierte. G. del Olmo Lete hat diese Feier so gedeutet, dass der König die Göttin Pidrayu, eine der Töchter des Gottes Ba'al, „heiratete“ und der König somit zum „Schwiegersohn“ des Wettergottes von Ugarit wurde.⁵²

Als Beleg für die Theogamie in Ugarit ist KTU 1.24, ein Text, der die Hochzeit zwischen dem Mondgott Yariḥu und der Mondgöttin Nikkal zum Thema hat, heranzuziehen. Allerdings wird in KTU 1.24 nicht nur ein mythisches Geschehen geschildert, vielmehr dient die Erzählung als Vorbild für eine menschliche Hochzeit, die aufgrund des hohen Ranges der Götter nur im Königspalast angesiedelt gewesen sein kann.⁵³ Nach KTU 1.24,26 ist die Göttin Pidrayu die göttliche Braut (*klt*) par excellence.⁵⁴

2.3 Tod und Bestattung des Königs

Der Körper des Königs erleidet einen entscheidenden Wandel, wenn der König stirbt. Da es sich beim Amt des Königs um eine überpersonale Grö-

⁴⁸ Vgl. dazu OLMO LETE, Canaanite Religion (s. Anm. 19), 359–371; D. PARDEE, Ritual and Cult at Ugarit, Leiden 2002, 172–179; J. KUTTER, *nūr ilī*. Die Sonnengottheiten in den nordwestsemitischen Religionen von der Spätbronzezeit bis zur vorrömischen Zeit (AOAT 346), Münster 2008, 106–125.

⁴⁹ Vgl. dazu OLMO LETE, Canaanite Religion (s. Anm. 19), 198–207; D. PARDEE, Les textes rituels (RSOu XII), Paris 2000, 618–620; DERS., Ritual and Cult (s. Anm. 48), 90–93.

⁵⁰ Der Text ist zuletzt bearbeitet bei OLMO LETE, Canaanite Religion (s. Anm. 19), 207–212; PARDEE, Les textes rituels (s. Anm. 49), 738–744; DERS., Ritual and Cult (s. Anm. 48), 96–116.

⁵¹ So KTU 1.91,7 und RS 24.300,13–18; vgl. dazu PARDEE, Ritual and Cult (s. Anm. 48), 219 Anm. 4.

⁵² OLMO LETE, Canaanite Religion (s. Anm. 19), 207. Allerdings ist KTU 1.132 auch als Theoxenie bzw. Lectisternium gedeutet worden, vgl. F. SARACINO, Il letto di Pidray, UF 14 (1982), 191–199, hier: 193–197.

⁵³ Vgl. zu KTU 1.24 bes. G. THEUER, Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24 (OBO 173), Freiburg/Göttingen 2000, 135–249.

Hingegen bildet KTU 1.23 keinen Beleg für einen Hieros Gamos in Ugarit; gegen ABOUD, Rolle des Königs (s. Anm. 18), 189–191 und WYATT, Religious Role (s. Anm. 19), 66. Vgl. zu KTU 1.23 zuletzt SMITH, Rituals and Myths (s. Anm. 11); M.S. SMITH, Sacred Marriage in the Ugaritic Texts? The Case of KTU/CAT 1.23 (Rituals and Myths of the Goodly Gods), in: NISSINEN/URO, Sacred Marriages (s. Anm. 46), 93–113.

⁵⁴ Vgl. OLMO LETE, Canaanite Religion (s. Anm. 19), 207.

ße handelt, die mit dem Tod des Amtsinhabers nicht endet, ist im Bereich des Todes der Unterschied zwischen dem *body politic*, d.h. dem Amt auf der einen, und dem *body natural*, d.h. dem Amtsinhaber auf der anderen Seite, besonders gut greifbar. Wie verhält es sich nun mit der Frage des Todes und des Weiterlebens danach bei den Königen von Ugarit?

Das Motiv der Unsterblichkeit des Königs bzw. des Kronprinzen findet sich in den Epen des Kirta (KTU 1.14–16) und des Aqhatu (KTU 1.17–19).

Im Epos über König Kirta wird berichtet, wie anlässlich einer schweren Krankheit des Kirta seine Kinder an das Lager des Königs traten und klagten:

„Wirst denn auch du, Vater, wie die Menschen sterben? ...

Aber ist Kirta nicht ein Sohn des El, ein Nachkomme des Scharfsinnigen und Heiligen? ...

An deinem Leben, unser Vater, freuen wir uns,
deine Unsterblichkeit bejubeln wir.“

(KTU 1.16 I 3–15; vgl. 1.16 II 36f.40)

Der Tod des Königs ist unabwendbar, obwohl der König als Sohn des höchsten Gottes gilt. Eben darin jedoch, im Kriterium der Sterblichkeit, liegt der entscheidende Unterschied zwischen Menschen und Göttern.

Zur Deutung der Rolle des Königs Kirta als Mensch und der Institution des Königtums hat O. Loretz zu Recht hervorgehoben: „Trotz der Klage über den möglichen bevorstehenden Tod des Königs wird aber auch im Kirta-Epos die Anschauung von der besonderen Stellung des Königs nicht in Zweifel gezogen oder gar verworfen. Die Göttlichkeit des eventuellen Nachfolgers auf dem Thron bildet auch im Kirta-Epos die Voraussetzung der dramatischen Ereignisse. Der einzelne Herrscher muss sterben, aber dadurch gerät weder die Göttlichkeit der Götter, noch die Institution des Königtums wirklich in Gefahr. Die *funktionale* Göttlichkeit des Königs bleibt erhalten und wird auf seinen Nachfolger übertragen.“⁵⁵

Die Sterblichkeit des königlichen Menschen bildet auch ein wichtiges Thema im Aqhatu-Epos. Diesem Epos zufolge beneidete die Göttin Anat den Prinzen um seinen Bogen. Um diesen zu erhalten, versprach sie dem Prinzen die Unsterblichkeit:

„Verlange das Leben, o Aqhatu, du Held,
verlange das Leben und ich werde es dir geben,
Unsterblichkeit und ich werde sie dir schicken.“

(KTU 1.17 VI 26ff.)

⁵⁵ LORETZ, Götter – Ahnen – Könige (s. Anm. 5), 569.

Aqhatu lehnte den von Anat vorgeschlagenen Tausch jedoch ab, da er wusste, dass die Göttin ihm die Unsterblichkeit nicht würde verschaffen können:

„[...] den Tod aller werde ich sterben,
auch ich werde sterben und tot sein.“

(KTU 1.17 VI 38)

In dieser Antwort des Aqhatu wird deutlich, dass auch ein Mitglied des Königshauses sterben muss. Hierbei geht es um den Tod des *body natural* des Königs, von dem im weiteren Verlauf des Epos auch noch expressis verbis die Rede ist.

Man muss aber auch fragen, wie die Göttin Anat die Unsterblichkeit des Aqhatu ausmalt. Dies geschieht in folgenden Sätzen:

„Ich lasse dich mit Ba'al die Jahre zählen,
mit dem (den ?) Nachkommen des El wirst du die Monate zählen.
Wie Ba'al, wie er belebt, bewirtet, den Lebenden bewirtet und ihm zu trinken gibt,
vor ihm spielt und singt, ihm Liebliches antwortet,
(so) werde auch ich Aqhatu, den Helden, beleben.“

(KTU 1.17 VI 28–33)

In diesem Text wird Ba'al als Gastgeber der königlichen Ahnen vorgestellt. Insofern bietet Anat dem Aqhatu eben kein ewiges Leben, sondern nur den Ausblick auf das, was ihn als Mitglied des Königshauses ohnehin erwartet, d.h. die von Zeit zu Zeit gewährte Wiederkunft aus der Unterwelt zusammen mit dem Wettergott Ba'al.⁵⁶

Dieses Weiterleben fällt in die Dimension des *body politic* des Königs. Die königlichen Vorfahren lebten weiter in einer privilegierten Stellung, in der sie einen Ahnenkult empfangen (KTU 1.17 I 26–33) und Mähler mit den Göttern Ba'al und El hielten (KTU 1.20–1.22).

Der Tod des Königs bzw. des Kronprinzen brachte einen gravierenden Einschnitt für die Vermittlung göttlichen Segens und Heils durch den König mit sich. Dem entsprechend weiß das Aqhatu-Epos (KTU 1.17–19) Folgendes zu berichten: Nach dem Tod des Kronprinzen Aqhatu, den die Göttin Anat aus Neid auf seinen Bogen gewaltsam ums Leben gebracht hatte, wunderte sich sein noch ahnungsloser Vater über die Trockenheit im Lande, die er durch einen Akt der sympathetischen Magie beenden wollte (KTU 1.19 II 12–25).

Dieser Zusammenhang zwischen dem Ergehen des Kronprinzen und der Vegetation passt zu einer aus den Verhältnissen im hethitischen Reich ge-

⁵⁶ LORETZ, Götter – Ahnen – Könige (s. Anm. 5), 525–554 mit ausführlicher Forschungsgeschichte.

wonnenen Einsicht: „...as long as the king is strong and healthy, the country is, too.“⁵⁷ Umgekehrt galt bei den Hethitern ebenso, dass Krankheit und Verlust der Sakralität des Königs negative Konsequenzen für sein Land nach sich zogen.⁵⁸

Was geschah nun nach dem Tode des Königs mit seinem Körper? Bei der Antwort auf diese Frage müssen wir nach den beiden Aspekten des *body natural* und des *body politic* unterscheiden.

Zunächst informiert hierüber der Ba'al-Mythos (KTU 1.1–6). Was diesen Mythos angeht, so wurde in der jüngeren Forschung bereits mehrfach gezeigt, dass in ihm das Schicksal des Königs von Ugarit mit dem Schicksal des Gottes Ba'al parallelisiert wird. Dies gilt v.a. für die letzten beiden Tafeln des Mythos, die die Beisetzung des Gottes Ba'al nach seinem Tod auf dem Hintergrund der königlichen Bestattung ausmalen. M.S. Smith hat deshalb zu Recht in Bezug auf den Ba'al-Zyklus hervorgehoben, „that the Baal cycle has received the imprint of royal funerary language and imagery current at ancient Ugarit.“⁵⁹ Für die Gestalt des Gottes Ba'al bedeutet dies: „Baal is being modelled on the perceived fate of Ugaritic kings who descend to the Underworld; in their case, they may temporarily come to life. This picture is based on analogy with human existence, much as other mythological presentations of deities are modelled on human experience.“⁶⁰ Vergleichbare Beobachtungen hat N. Wyatt anhand des Ba'al-Zyklus sowie des Kirta-Epos gemacht, da er „the identity of language used to describe Keret's near-death experience and the language of Baal in KTU 1.5, 1.5, and 1.16“ feststellte und daraus schloss: „The common usage indicates that a parallel was seen between the destiny of the king and the destiny of the god.“⁶¹

Darüber hinaus ist eine Tontafel aus dem Haus des hurritischen Priesters auf der Akropolis heranzuziehen. In der bisherigen Forschung wurde der Text KTU 1.101 als Darstellung einer Statue des Gottes Ba'al interpretiert, da diese unbeweglich wie der Berg Saphon throne. Angesichts der auch im Ba'al-Zyklus (KTU 1.1–6) gegebenen Parallelisierung der Schicksale des Gottes Ba'al und des Königs ist jedoch eher an ein Bild für den verstorbenen König zu denken. Im Einzelnen gehört zu den Riten der Aufbahrung das Waschen des Leichnams, seine Salbung mit Kosmetika und das Bekleiden für die Bestattung. Im Hinblick auf KTU 1.101,5–7.13f. spricht daher D.M. Clemens von „last rites for a deity immobilized by death.“⁶² Diese Riten dürften wie auch schon im Ba'al-Zyklus dem Bereich der kö-

⁵⁷ VAN DEN HOUT, *Death as a Privilege* (s. Anm. 4), 37.

⁵⁸ V. HAAS, *Geschichte der hethitischen Religion* (HdO I/15), Leiden 1994, 206–216.

⁵⁹ M.S. SMITH, *The Death of "Dying and Rising Gods" in the Biblical World*, SJOT 12 (1998), 257–313, hier: 296.

⁶⁰ Ebd., 296.

⁶¹ WYATT, *Religious Role* (s. Anm. 19), 49.

⁶² D.M. CLEMENS, KTU 1.45 and 1.6 I 8–18, 1.161, 1.101, UF 33 (2001), 65–116, hier: 111.

niglichen Bestattung entnommen sein und diese spiegeln.⁶³ Hieran zeigt sich sehr deutlich die Entsprechung im Umgang mit göttlichem und königlichem Körper.

Über den Eingang des Königs von Ugarit in die Unterwelt gibt ein wichtiger Ritualtext Auskunft. Nach KTU 1.161 werden die Feierlichkeiten anlässlich der um 1215 v.Chr. erfolgten Bestattung des vorletzten Königs von Ugarit, Niqmaddu IV., aufgelistet.⁶⁴ Sein Nachfolger Ammurapi, welcher der letzte König von Ugarit war, und die Königsmutter Tarelli werden als Lebende genannt. Das Ritual besteht im Wesentlichen in der Einladung der vergöttlichten Vorfahren auf dem Königsthron von Ugarit. Sodann folgen die Klagen über den verwaisten Thron, Fußschemel und Tisch des Verstorbenen, die Anrufung der Sonnengöttin als Totenbegleiterin, die Aufforderung an den Verstorbenen, in die Unterwelt hinabzusteigen, der siebenfach von Opfern begleitete Abschied des Verstorbenen, das Vogelopfer und der Heilswunsch für den neuen König und sein Haus, für die Königsmutter und ihr Haus, sowie für die Stadt Ugarit und ihre Tore.

Das Ritual wurde mittels einer Statue des verstorbenen Königs sowie mittels der Statuen der vergöttlichten Vorfahren in der Cour II der *zone funéraire* (Abb. 7) des Königspalastes vollzogen.⁶⁵ Darauf weist schon die Überschrift der Tontafel mit der Formulierung „Verzeichnis des Opfers der Statue“ (*spr dbḥ ṣlm*) hin (KTU 1.161,1).⁶⁶

Der Zusammenhang zwischen dem Körper des Königs und dem Körper des Gottes Ba'al zeigt sich nun in einer aufschlussreichen Bezugnahme zwischen einem Passus des oben genannten Ba'al-Zyklus und KTU 1.161.

Als die Göttin Anat den Tod des Ba'al betrauert, sagt sie: „Hinter Ba'al lässt uns in die Unterwelt hinabsteigen!“ (KTU 1.6 I 7f.). Mit diesen Worten wendet sie sich an die Sonnengöttin, die dann auch mit Anat zusammen in die Unterwelt hinabstieg. Damit korrespondiert die Aufforderung der Sonnengöttin an den Totengeist des verstorbenen Königs Niqmaddu IV: „Hinter deinen Herren vom Thron, hinter deinen Herren steige in die Unterwelt hinab“ (KTU 1.161,19f.). Fasst man die Form *b'lk* als Plural auf, so bezieht sie sich auf die vergöttlichten Vorfahren, denen der Totengeist des verstorbenen Königs Niqmaddu in die Unterwelt folgen soll. Denkbar ist aber auch eine Deutung als Singular. In diesem Falle bezieht sich *b'lk* („dein Herr“) auf Ditanu, den Anführer der divinisierten Ahnen und lässt darüber hinaus einen Bezug zum Gott Ba'al erkennen.⁶⁷

⁶³ Vgl. CLEMENS, KTU 1.45 (s. Anm. 62), 105–113.

⁶⁴ Vgl. dazu NIEHR, Texte aus Ugarit (s. Anm. 37), 248–253.

⁶⁵ Vgl. ebd.; H. NIEHR, Die Königsbestattung im Palast von Ugarit, in: A. BERLEJUNG/B. JANOWSKI (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt (FAT 64), Tübingen 2009, 323–346.

⁶⁶ Zur Diskussion der Semantik von *ṣlm* vgl. NIEHR, Texte aus Ugarit (s. Anm. 37), 251 Anm. 43.

⁶⁷ Dieser ist auf dem Hintergrund von KTU 1.6 I 7f. ersichtlich.

2.4 Die postmortale Existenz des Königs und die Kontakte zwischen den verstorbenen Königen und dem lebenden König

Im Hinblick auf die postmortale Existenz der Könige Ugarits ist wichtig, dass der verstorbene König wie die Götter ein kultisch zu verehrendes Bild erhielt.

Dies ist deshalb möglich, weil der König in den Rang der Götter aufstieg. Sein Name konnte mit dem Götterdeterminativ versehen werden, so dass etwa von ^{ilu}Niqmaddu die Rede ist.⁶⁸ In den keilalphabetischen Texten begegnet die Aufnahme der divinisierten Könige zum Abschluss der Götterlisten unter dem Stichwort *malakūma*.⁶⁹

Im Hinblick auf den näheren kultischen Kontext ist zunächst das Neujahrsfest in Ugarit anzusprechen. Seine Feier im Herbst ist darauf zurückzuführen, dass zu diesem Zeitpunkt der Gott Ba'al nach der Hitze und Dürre des Sommers aus der Unterwelt wieder heraufkam. In seiner Begleitung befanden sich die Ahnen des Königshauses, die *rapi'ūma*, die zusammen mit Ba'al beopfert wurden.⁷⁰

Hierbei geht es um den *body politic* des Königtums, da nicht daran gedacht war, dass der in der Königsgruft bestattete Leichnam (*body natural*) wieder zurückkehren sollte.

In einigen Passagen des Ba'al-Zyklus wird die Rückkehr des Gottes Ba'al aus dem Totenreich geschildert.⁷¹ Ebenso spielt die Rückkehr der divinisierten Ahnen eine Rolle in KTU 1.20–22, dann auch im Motiv des Weiterlebens der Könige nach ihrem Tode (KTU 1.17 IV 25–33).

In diesem Zusammenhang ist auch der Ritualtext KTU 1.108 anzusprechen.⁷² Der Hauptakteur wird als Rapiu *mlk 'lm* angesprochen. Es handelt sich dabei um einen divinisierten König, dessen Titel *mlk 'lm* nicht einfach „König der Ewigkeit“⁷³ meint. Vielmehr entspricht der Titel einer in KTU 2.42,9 gewählten Bezeichnung für den Pharao, die ihn als Osiris-ähnlich und der Unterwelt zugehörig betrachtet.⁷⁴ Insofern kann man Rapiu als „the

⁶⁸ KTU 1.113,27–41; RS 88.2012; 94.2501; 94.2518; 94.2528 und dazu D. ARNAUD, *Prolégomènes à la rédaction d'une histoire d'Ougarit II. Les bordereaux de rois divinisés*, *Studi micenei ed egeo-anatolici* (SMEA) 41 (1998), 153–173 und Pardee, *Ritual and Cult* (s. Anm. 48), 203–210.

⁶⁹ KTU 1.47,33; 1.118,32; vgl. auch RS 20.24,32.

⁷⁰ Vgl. O. LORETZ, Die Rückkehr des Wettergottes und der königlichen Ahnen beim Neujahrsfest in Ugarit und Jerusalem, in: M. KROPP/A. WAGNER (Hg.), *„Schnittpunkt“ Ugarit* (Nordafrikanisch/Westsemitische Studien 2), Frankfurt 1999, 163–244, bes. 204–213.

⁷¹ KTU 1.6 I 57f.; III 1–21; IV 17–26; V 1–6; VI 16–38,42–53.

⁷² Vgl. dazu OLMO LETE, *Canaanite Religion* (s. Anm. 19), 184–192; PARDEE, *Ritual and Cult* (s. Anm. 48), 192–195; KUTTER, *nūr ilī* (s. Anm. 48), 64–72.

⁷³ Vgl. H. NIEHR, Zur Semantik von nordwestsemitisch *'lm* als „Unterwelt“ und „Grab“, in: B. PONGRATZ-LEISTEN/H. KÜHNE/P. XELLA (Hg.), *Ana Šadī Labnāni lū allik*. Beiträge zu altorientalischen und mittelmeeerischen Kulturen (FS Wolfgang Röllig) (AOAT 247), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1997, 295–305, hier: 296f.

⁷⁴ Vgl. ebd., 297 mit Anm. 14.

eponym of the dynasty, representing the collectivity in terms of an individual, perhaps therefore, „everlasting king“⁷⁵ bezeichnen. Mit anderen Worten stellt Rapiu als *mlk* *‘lm* den unvergänglichen *body politic* des Königs von Ugarit dar.

Was den Kontext des Rituals KTU 1.108 angeht, so ist zu sehen, dass der regierende König der Stadt Ugarit ein Fest für den Gott Rapiu veranstaltete, an dem auch die Göttin Anat und andere Gottheiten teilnahmen. In diesem Rahmen erfolgte eine Fürsprache des Rapiu bei Ba‘al, deren Intention darin lag, dass die Kraft des Rapiu, seine Macht und sein Glanz auf den regierenden König übergehen sollte:

„[Deinen Erfolg wird er von] von Ba‘al [er]fragen,
[zu deinem Wunsch] lässt er dich gelangen. Rapi‘u, König
[der Unterwelt, wird] dich [bringen] zu deinem Wunsch, zu [deinem] Erbe-
tenen
[durch die Macht] des Rapi‘u, des Königs der Unterwelt, durch die Kraft
[des Rapi‘u], des Königs der Unterwelt, durch seine Stärke, durch
[seine] M[acht], durch seine Herrschaft, durch seinen Glanz. Von den Ra-
[p]i‘u der Unterwelt kommt deine Kraft, deine Stärke, deine
Macht, deine Herrschaft, dein Glanz inmitten
von Ugarit während der Tage der Sonne und des Mondes
und während der angenehmen Jahre Els.“

(KTU 1.108,18–27)

Ob es sich hierbei um ein Ritual anlässlich einer Thronbesteigung, eines Neujahrsfestes oder ein öfter praktiziertes Ritual handelt, ist nicht zu entscheiden. Es ist jedenfalls ersichtlich, dass es um die enge Verbindung zwischen Rapiu als dem Repräsentanten des unvergänglichen Königtums, d.h. des *body politic*, und dem lebenden König geht. Aber auch dieser kommt nicht als bestimmtes Individuum, welches die Gaben des Rapiu empfangen sollte, in den Blick. Zu Recht betont D. Pardee, dass „the function of these virtues was not for the king’s private glorification but to enable him properly and effectively to rule his people. That these virtues were to continue as long as sun and moon and *’Ilu* himself indicates that they were not seen as benefitting a single king, but the entire line: when the present living king joined the *Rapa’ūma* he would, in turn, take up the role of assuring the transmission of these virtues on to his successor.“⁷⁶

Die enge Beziehung des regierenden Königs zu den Vorfahren ist auch daran ersichtlich, dass der Gott El seine Segenswünsche anlässlich der Heirat des Königs Kirta mit einer Verheißung zahlreicher Nachkommen verbindet und diese mit folgendem Satz abschließt:

⁷⁵ WYATT, Religious Role (s. Anm. 19), 64.

⁷⁶ PARDEE, Ritual and Cult (s. Anm. 48), 206 Anm. 14.

„Hoch erhaben wird Kirta inmitten der Heiler der Unterwelt sein,
in der versammelten Schar des Ditanu.“

(KTU 1.15 III 2–4.13–15)

Dieser hohe Rang, den Kirta nach seinem Ableben bekleiden wird, ist durch die Zahl seiner Nachkommen garantiert, die den Vollzug der Totenopfer für ihren Vorfahren sicherstellen.

Auch bei diesem Text ist, wie bereits oben in einem Passus des Ba'al-Zyklus, eine Rezeption von KTU 1.161, in diesem Falle der Zeilen 2f., mit der Erwähnung der „Heiler der Unterwelt“ (*rapi'ū ars*) und der „Versammlung des Didanu“ (*qbs ddn*) feststellbar.

Gehen wir dann auf zwei Abbildungen von divinisierten Gottheiten ein.

1. Die auf der Akropolis westlich des Ba'al-Tempels gefundene Stele des *Ba'al au foudre* soll zuerst angesprochen werden (Abb. 8). Der auf dieser Stele unter dem Schutz des Wettergottes abgebildete König steht auf einem Podest und blickt in gleiche Richtung wie sein göttlicher Beschützer. Insofern ist er nicht als ein Verehrer des Wettergottes dargestellt.⁷⁷ Aus diesem Grund hat D. Bonatz die Überlegung angestellt, „...ob hier die religiösen Implikationen den König tatsächlich in einer diesseitigen Funktion als priesterlichen Vermittler zur Gottheit... oder nicht vielmehr den (vergöttlichten) Ahnherrn als jenseitiges Medium der Gottheit wiedergeben.“⁷⁸ Da auf der Stele des *Ba'al au foudre* der König als Statue auf einem Podest abgebildet ist, die mit dem von außerhalb hinzutretenden Betrachter bzw. Verehrer kommuniziert, folgt daraus: „Der Bildhierarchie folgend könnte deshalb nach dem Bild des Gottes das Bild seines Schutzbefohlenen, im Sinne eines königlichen Ahnenbildnisses verehrt worden sein.“⁷⁹

Man hat also den auf dem Podest stehenden König als einen Ahnen der Königsdynastie von Ugarit zu verstehen, der für die Unvergänglichkeit des Königtums, d.h. seinen *body politic*, steht. Deshalb ist er wie der Wettergott dem Betrachter zugewandt, weil er, wie der Gott Ba'al selbst, zu dem er in deutlicher Entsprechung dargestellt ist, vom Beter um Segen angerufen wird. Dabei ist aufgrund des Ba'al-Zyklus (KTU 1.1–6) nicht zu übersehen, dass Ba'al selbst dem Tod erlegen war, diesen aber überwunden hatte und zum Leben und zur Belebung der Erde zurückgekehrt war.

2. In der Nähe des *sanctuaire aux rhytons* war die Kalksteinstatuetten eines thronenden Königs vergraben,⁸⁰ die in der Forschung als Abbildung des Gottes El ausgegeben wurde (Abb. 5).⁸¹ Jedoch liegt hiermit eher die Statue eines altsyrischen Königs vor, der mit Krone und Wulstsaummantel beklei-

⁷⁷ So M. YON, *Baal et le roi*, in: J.-L. HUOT u.a. (Hg.), *De l'Indus aux Balkans. Recueil à la mémoire de J. Deshayes*, Paris 1985, 177–190, hier: 181.

⁷⁸ D. BONATZ, *Das syro-hethitische Grabdenkmal*, Mainz 2000, 134f.

⁷⁹ Ebd., 135.

⁸⁰ CORNELIUS/NIEHR, *Götter und Kulte* (s. Anm. 20), 45 Abb. 69.

⁸¹ Vgl. etwa YON, *La cité d'Ougarit* (s. Anm. 29), 140f. Abb. 13.

det auf seinem Thron sitzt. Ein Indiz dafür, dass es sich hier um einen Gott handeln könnte, etwa in Form einer Hörnerkrone, fehlt jedoch im Unterschied zu den Metallfigurinen aus Ugarit bzw. zu der Stele des *Ba'al au foudre* und der sog. El-Stele, welche die Götter jeweils durch eine Hörnerkrone kenntlich machen.

Eine enge Entsprechung findet die Kalksteinstatuetten aus Ugarit zum Einen in der Figur des Königs Idrimi von Alalah⁸² und zum Anderen in den zwei Ahnenfiguren, die in der Königsgruft der mittelsyrischen Stadt Qatna gefunden wurden.⁸³ In diesen beiden Fällen ist der Kontext der Totenopfer archäologisch durch Funde von Opfergeschirr und Speiseresten sowie bei Idrimi von Alalah zusätzlich durch die inschriftliche Nennung von Speise- und Trankopfern nachgewiesen. Des Weiteren liegt eine enge Beziehung zum Relief auf der Vorderseite des Aḫirom-Sarkophags aus Byblos vor, welches die Beopferung der Statue eines verstorbenen Königs durch seinen Sohn und dessen Gefolge zeigt.⁸⁴

Leider sind die aus einem anderen Material hergestellten Arme der Kalksteinflur aus Ugarit nicht erhalten, so dass deren Stellung nicht rekonstruiert werden kann. War z.B. eine Hand segnend erhoben, während die andere einen Becher als Aufforderung zur Libation hielt?

Eigens anzusprechen sind die Aufstellungsorte dieser beiden Königsbilder aus Ugarit in der Stadt. Hierbei handelt es sich im Falle der Stele des *Ba'al au foudre* um den Tempel des Ba'al auf der Akropolis.⁸⁵ Damit kommen die Tempel als Aufstellungsorte für Statuen der verstorbenen Könige in den Blick, ein Sachverhalt, der auch aus dem königlichen Ahnenkult der Hethiter bekannt ist.⁸⁶

Die Kalksteinflur des sitzenden Königs wurde in der Nähe des *sanctuaire aux rhytons* im Stadtzentrum gefunden und hatte hierin wohl ihren ursprünglichen Aufstellungsort. Der *sanctuaire aux rhytons* ist dabei nicht als Tempel, sondern als Versammlungsort eines *marziḫu*-Vereins zu verstehen.⁸⁷ Da aus dieser Stätte auch ein Kultständer mit einer Königsdarstellung stammt,⁸⁸ legt sich die Vermutung nahe, dass der hier ansässige *mar-*

⁸² Vgl. R. MAYER-OPFICIUS, Archäologischer Kommentar zur Statue des Idrimi von Alalah, UF 13 (1981), 279–290.

⁸³ Vgl. P. PFÄLZNER, Meisterwerke der Plastik – Die Ahnenstatuen aus dem Hypogäum, in: LANDESMUSEUM WÜRTTEMBERG (Hg.), Schätze des Alten Syrien. Die Entdeckung des Königreichs Qatna, Stuttgart 2009, 204–207.

⁸⁴ Vgl. H. NIEHR, Herrscherrepräsentation und Kult im Bildprogramm des Aḫirom-Sarkophags, in: G. WILHELM (Hg.), Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg 20–25 July 2008, Winona Lake 2012, 559–578.

⁸⁵ Zu diesem Tempel vgl. CORNELIUS/NIEHR, Götter und Kulte (s. Anm. 20), 65f.

⁸⁶ HAAS, Geschichte (s. Anm. 58), 247.

⁸⁷ Vgl. J.-M. DE TARRAGON, Temples et pratiques rituelles, in: M. YON u.a. (Hg.), Le pays d'Ougarit autour de 1200 av. J.-C. (RSOu XI), Paris 1995, 203–210, hier: 204–206; CORNELIUS/NIEHR, Götter und Kulte (s. Anm. 20), 67f.

⁸⁸ Vgl. YON, Baal et le roi (s. Anm. 77), 181–185.

ziḥu-Verein unter dem Patronat eines vergöttlichten Königs von Ugarit stand. Als eine sehr viel jüngere Analogie lässt sich auf ein vergleichbares Phänomen im nabatäischen Petra hinweisen, wo aufgrund einer bei ed-Deir gefundenen Inschrift mit der Erwähnung des *mrzḥ* 'bdt 'lh' sowie der Ausgrabung der Obodas-Kapelle inklusive des Hauptes des divinisierten Königs der Kultmahlverein (*mrzḥ*) eines vergöttlichten Königs belegt ist.⁸⁹

3. ERGEBNIS

Unser Ausgangspunkt war die Frage, was die Könige Ugarits zu ihrem engen Kontakt mit den Göttern befähigte. Die Antwort ist mit dem besonderen Status des Königs gegeben. In der Person des Königs treffen das göttliche und daher unvergängliche Amt (*body politic*) und der menschliche und daher sterblich Inhaber (*body natural*) dieses Amtes zusammen.

Was die Königsideologie in Ugarit angeht, so zeigt sich an der göttlichen Herkunft des Königs, an seiner Stellung im Kult, an der Heiligen Hochzeit sowie an Tod, Bestattung und Leben nach dem Tode immer wieder diese Konzeption von *body natural* und *body politic* des Königs. Auch wenn der *body natural* starb, so war doch der *body politic* unsterblich und lebte auf unterschiedliche Weise fort: In der Gestalt der divinisierten Ahnen, in seinen Bildern und Statuen in den Tempeln der Stadt und in seinen Nachfolgern. Diese hatten die Pflicht, den königlichen Ahnenkult auszuüben. Damit sicherten sie weiterhin das heilvolle Wirken der verstorbenen Könige für Ugarit. Ebenso bezog der König seinen Erfolg, seine Macht und Stärke durch die Vermittlung der vergöttlichten Ahnen.

⁸⁹ RES 1433; vgl. auch CIS II 354. Zu den Inschriften vgl. D. KÜHN, Totengedenken bei den Nabatäern und im Alten Testament (AOAT 311), Münster 2005, 94–99 und J.F. HEALEY, Aramaic Inscriptions and Documents of the Roman Period (TSSI IV), Oxford 2009, 58f. sowie zum Haupt der Obodas-Statue T.M. WEBER, Bilder vergöttlichter Nabatäerkönige, JbDEI 11 (2009), 19–41, hier: 19–21 mit Abb. 1.



Abb. 1: Plan der Stadt Ugarit

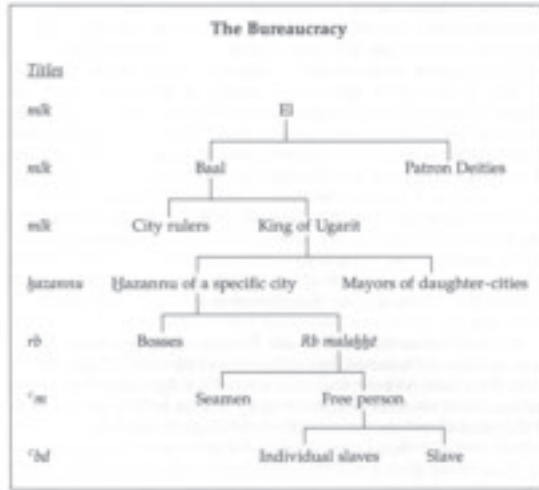


Abb. 2: Schema der Herrschaftsstruktur



Abb. 3: Der Königspalast in Ugarit



Abb. 4: Das Elfenbeinrelief aus dem Palast



Abb. 5: Sitzfigur eines vergöttlichten Königs



Abb. 6: Kopf aus dem Palast von Ugarit



Plan der zone funéraire im
Nordostteil des Königspalastes von Ugarit.

Abb. 7: Plan der *zone funéraire* des Palastes



Abb. 8: Stele des *Ba'al au foudre*

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

1. Plan der Stadt Ugarit, aus: CORNELIUS, I./NIEHR, H.: Götter und Kulte in Ugarit (Zaberns Bildbände zur Alten Welt), Mainz 2004, 8 Abb. 8.
2. Schema der Herrschaftsstruktur, aus: HANDY, L.K.: Among the Host of Heaven. The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy, Winona Lake 1994, 173.
3. Der Königspalast in Ugarit, aus: CORNELIUS, I./NIEHR, H.: Götter und Kulte in Ugarit (Zaberns Bildbände zur Alten Welt), Mainz 2004, 12 Abb. 15.
4. Das Elfenbeinrelief aus dem Palast, aus: CORNELIUS, I./NIEHR, H.: Götter und Kulte in Ugarit (Zaberns Bildbände zur Alten Welt), Mainz 2004, 61 Abb. 102a/b.
5. Sitzfigur eines vergöttlichten Königs, aus: M. Yon: Arts et industries de la pierre (RSOu VI), Paris 1991, 351 fig. 2a.
6. Kopf aus dem Palast von Ugarit, aus: GACHET-BIZOLLON, J.: Les ivoires d'Ougarit (RSOu XIV), Paris 2007, 462 pl. 112.
7. Plan der *zone funéraire* des Palastes, aus: CORNELIUS, I./NIEHR, H.: Götter und Kulte in Ugarit (Zaberns Bildbände zur Alten Welt), Mainz 2004, 82 Abb. 128.
8. Stele des *Ba'al au foudre*, aus: BÖRKER-KLÄHN, J.: Altvorderasiatische Bildstelen und Felsreliefs (BaF 4), Mainz 1982, Abb. 284.

Körper Gottes und Emotionen im Alten Testament

Körperliche und emotionale Aspekte JHWHs aus der Genderperspektive

Christl M. Maier

Die Wahrnehmung menschlicher Körper als in zwei Geschlechter differenzierte, als weiblich *oder* männlich, gehörte bisher zu den Grundannahmen der westlichen Welt. Diese Wahrnehmung orientiert sich explizit oder implizit an einem Verstehensmodell, das die beiden Geschlechter einander komplementär gegenüberstellt. Die feministische Forschung in den Sozial- und Kulturwissenschaften der letzten 20 Jahre hat zu begründen versucht, dass eine solche dichotomische Vorstellung nicht nur im Blick auf das soziale Geschlecht – englisch „gender“ –, sondern auch hinsichtlich des biologischen Geschlechts – englisch „sex“ – eine Konstruktion darstellt. Die Identifikation mit einem bestimmten Geschlecht, so die Theorie, ist den Menschen nicht von Geburt an vorgegeben, sondern wird durch alltägliche Wiederholung, das sog. „doing gender“ erlernt und stabilisiert.¹

Welche Vorstellungen bezüglich der Geschlechterordnung im Vorderen Orient im 1. Jahrtausend v.Chr. dominierten, lässt sich aus den Quellen nicht eindeutig erschließen. Der Medizinhistoriker und Kulturwissenschaftler Thomas Laqueur stellte 1990 die vielbeachtete These auf, seit der griechischen Antike bis ins 17./18. Jahrhundert habe ein Ein-Geschlecht-Modell vorgeherrscht, demzufolge Körper zunächst nicht als geschlechtlich markierte wahrgenommen, sondern erst durch ihre sozialen Rollen differenziert worden seien, wobei Frauen als eine, freilich geringere, Variante des Typus Mensch galten:

„Ich möchte ... behaupten, dass in diesen aus der Zeit vor der Aufklärung stammenden Texten, und sogar noch in einigen späteren, das *biologische Geschlecht* (*sex*) oder der Leib, als das Epiphänomen verstanden werden muss, während das *soziale Geschlecht* (*gender*), das wir als kulturelle Kategorie auffassen würden, primär oder real war.“²

¹ Vgl. G.-A. KNAPP, Konstruktion und Dekonstruktion von Geschlecht, in: R. BECKER-SCHMIDT/DIES. (Hg.), *Feministische Theorien zur Einführung*, Hamburg 2000, 63–102; I. STEPHAN, Gender, Geschlecht und Theorie, in: CH. VON BRAUN/DIES. (Hg.), *Gender Studien. Eine Einführung*, Stuttgart/Weimar 2006, 52–90. Beide Autorinnen diskutieren u.a. die Arbeiten von Judith Butler und Donna Haraway. Zum Konzept des „doing gender“ vgl. I. KARLE, Das Geschlecht als Konstruktion. Strategien des ‚doing‘ und ‚undoing gender‘ in Unterricht und Gemeinde, Lernort Gemeinde. *Zeitschrift für theologische Praxis* 17.2 (1999), 10–15.

² TH. LAQUEUR, Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Frankfurt u.a. 1992, 20 (englische Originalausgabe: *Making Sex. Body and Gen-*

Interessant dabei ist, dass Laqueur den Wandel vom Ein-Geschlecht-Modell zum Zwei-Geschlechter-Modell nicht allein auf den naturwissenschaftlichen Fortschritt, sondern auch auf spezifisch gesellschaftliche Umbrüche im Zuge der Demokratisierungsbestrebungen im 17./18. Jahrhundert zurückführt.³ Während in der Theologie Geschlechterkonstruktionen in neutestamentlichen Texten und in der kirchlich-theologischen Lehrbildung vor dem Hintergrund der Thesen Laqueurs gedeutet werden,⁴ ist zweifelhaft, inwiefern seine v.a. auf griechische Texte gegründeten Schlussfolgerungen als ebenso repräsentativ für die im Vorderen Orient beheimateten Kulturen gelten können.⁵ Allerdings zeigt die Debatte um Laqueur, dass Vorstellungen über Geschlecht – der deutsche Begriff schließt die biologische und die soziale Dimension ein – kontext- und kulturabhängig sind und dass einerseits der ‚garstige Graben der Geschichte‘ zu beachten ist und andererseits sowohl die derzeitigen Vorstellungen als auch das Instrumen-

der from the Greeks to Freud, Cambridge 1990). Laqueurs Ausführungen lassen sich im Sinne der Thesen Judith Butlers verstehen, dass „gender“ und „sex“ kulturell kodiert seien; vgl. STEPHAN, Gender (s. Anm. 1), 80. Laqueurs historische Rekonstruktion liefert gewissermaßen die phänomenologische Basis für Butlers philosophische Thesen, vgl. R. HEB, „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden.“ Biblisch-(de)konstruktivistische Anstöße zu einer ent-dualisierten Eschatologie der Geschlechterdifferenz, in: DIES./M. LEINER (Hg.), Alles in allem. Eschatologische Anstöße, FS J. Christine Janowski, Neukirchen-Vluyn 2005, 291–323, hier: 304, Anm. 37.

³ Vgl. LAQUEUR, Leib (s. Anm. 2), 10f. 21–25. 194–207. M. STOLBERG, A Woman Down to Her Bones. The Anatomy of Sexual Difference in the Sixteenth and Early Seventeenth Centuries, Isis 94 (2003), 174–299 weist die von Laqueur aufgeführten geschlechterdifferenzen Darstellungen bereits für das 16. Jh. nach.

⁴ Vgl. M. MAYORDOMO MARÍN, Konstruktionen von Männlichkeit in der Antike und der paulinischen Korintherkorrespondenz, EvTh 68.2 (2008), 99–115; DERS., Construction of Masculinity in Antiquity and Early Christianity, lectio difficilior 2 (2006), vgl. http://www.lectio.unibe.ch/06_2/marin_construction.htm [Zugriff: 20.12.2009]. In der theologischen Diskussion um Eschatologie und Geschlechtsidentität der Auferstehungsleiblichkeit entdeckt HEB, Anstöße (s. Anm. 2), 299 eine „sukzessive Fundamentalisierung des Geschlechterduals“. Sie bringt die Chronologie der kirchlich-theologischen Lehrbildung in Zusammenhang mit dem von Laqueur herausgearbeiteten geschichtlichen Wandel in der Inszenierung der Geschlechterdifferenz.

⁵ Grundsätzliche Kritik an Laqueur, insbesondere an seiner allzu schematischen Darstellung einzelner Quellen, üben K. PARK/R.A. NYE, Destiny is Anatomy, Review of Laqueur's Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud, *The New Republic*, 18. Februar 1991, 53–57; Laqueur fokussiere zu sehr auf misogyne Strukturen und übersehe Phasen der Homophobie. Vgl. auch H.-J. VOß, [Naturphilosophische] Geschlechter in der Antike, Rosa. Zeitschrift für Geschlechterforschung (Zürich) 37 (2008), 46–49; DERS., Making Sex Revisited: Dekonstruktion des Geschlechts aus biologisch-medizinischer Perspektive, Bielefeld 2010, 18f. Voß kritisiert v.a. die homogenisierende Sicht Laqueurs und weist in seiner Studie nach, dass sowohl in der Antike (a.a.O., 52–87) als auch in der Neuzeit (a.a.O., 113–188) Aspekte der Gleichheit wie der Differenz der Geschlechter nebeneinander diskutiert wurden. Auch Voß betont dabei die gesellschaftlich-politische Dimension der je unterschiedlichen Vorstellungen von Geschlecht.

tarium der historischen Forschung zu hinterfragen sind. Auch im Blick auf ein adäquates Verständnis von Emotionen ist der jeweilige soziale und kulturelle Kontext zu beachten, denn Gefühlsäußerungen sind in hebräischen Texten häufig ritualisiert dargestellt, haben somit politische und gesellschaftliche Funktionen, während sie in der abendländischen Kultur stärker als Ausdruck individueller Persönlichkeit verstanden werden.⁶

Die folgenden Ausführungen zu körperlichen und emotionalen Aspekten Gottes im Alten Testament sind als ein Versuch zu verstehen, die Rezeption biblischer Texte unter Beachtung des historischen Abstands, gleichwohl aber unter Berücksichtigung moderner Fragestellungen zu beleuchten. An die Durchsicht von Stellen zum Körper JHWHs (1) schließen Überlegungen zu einem möglichen Widerspruch zur behaupteten Geschlechtslosigkeit an (2). Der dritte Abschnitt beleuchtet den häufig postulierten Zusammenhang zwischen JHWHs Erbarmen (רַחֲמִים) und dem Muterschoß (רֶחֶם) und damit die Verbindung zwischen körperlichen und emotionalen Aspekten der Gottesmetaphorik (3). Abschließend folgt ein Resümee (4).

1. GOTTES KÖRPER

Ende der 1990er Jahre hatte sich eine Gruppe feministischer Exegetinnen, das Marburger Hedwig-Jahnow-Projekt, zur Aufgabe gestellt zu prüfen, inwiefern in der hebräischen Bibel Körperbegriffe und Körperkonzepte geschlechtsspezifisch im Sinne einer Dichotomie der Geschlechter verwendet werden.⁷ Das Ergebnis war insofern negativ, als sich in den Körperkonzepten kaum eindeutige Hinweise auf Geschlechtlichkeit fanden: So lässt sich aus der Erwähnung von Körperteilen, beispielsweise in den poetischen Texten des Psalters, keine Geschlechtszugehörigkeit der betenden

⁶ Vgl. C. JANSSEN/R. KESSLER, Art. Emotionen, in: F. CRÜSEMAN u.a. (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 107–112; A. WAGNER, Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien (KUSATU 7), Waltrop 2006; zu Trauerritten vgl. U. BAIL, Hautritzen als Körperinszenierung der Trauer und des Verlustes im Alten Testament, in: J. EBACH u.a. (Hg.), »Dies ist mein Leib«. Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen (Jabboq 9), Gütersloh 2006, 54–80.

⁷ Vgl. HEDWIG-JAHNOW-FORSCHUNGSPROJEKT (Hg.), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer feministischen Anthropologie, Stuttgart 2003. Zu weiterführenden Überlegungen vgl. S. SCHROER, Feministische Anthropologie des Ersten Testaments. Beobachtungen, Fragen, Plädoyers, *lectio difficilior* 1/2003, vgl. http://www.lectio.unibe.ch/03_1/schroer.htm [Zugriff: 19.12.2009]. Schroer plädiert für einen befreiungstheologischen Ansatz, der im Rahmen des postmodernen Diskurses vom Körper als Chiffre und Machtsymbol die Analyse konkreter Körpererfahrungen und sozialer Ungleichheiten im Bezug auf den Körper nicht vernachlässigt.

Person erschließen.⁸ Es gibt allerdings einige Körperbegriffe, die auf geschlechtlich differenzierte Körper verweisen, allerdings mit auffälligen Unterschieden zwischen weiblichen und männlichen Körpern: Begriffe für weibliche Genitalien, שָׁדַיִם „Brüste“ und רֶחֶם „Mutterleib, Mutterschoß“, werden relativ häufig gebraucht, während die männlichen Genitalien meist euphemistisch umschrieben, also gerade nicht spezifisch bezeichnet werden.⁹ Ausnahmen bilden: עֹרֶלָה „Vorhaut“ (13 Belege, davon 5 in Gen 17) und der nur in Lev 21,20 belegte Begriff אֲשָׁךְ „Hoden“. Der Begriff בָּשָׂר, der geschlechtsneutral „Fleisch“, d.h. den vergänglichen Körper, meint, spielt eine besondere Rolle, insofern er in manchen Fällen für das männliche Glied verwendet wird (Gen 17 *passim*; Ex 28,42; Lev 6,3; 16,4; Ez 16,26; 23,19f.), in Lev 15 aber den männlichen oder den weiblichen Körper bezeichnen kann. Dorothea Erbele-Küster, die in Anlehnung an Laqueur in der Verwendung von בָּשָׂר ein Ein-Körper-Modell wahrnimmt,¹⁰ deutet diesen Sachverhalt so, dass das männliche Geschlecht als universales anthropologisches Konzept gilt.¹¹ Während der männliche Körper gewissermaßen unmarkiert bleibe und seine Geschlechtlichkeit euphemistisch umschrieben werde, sei der weibliche Körper markiert und werde damit zu dem vom Allgemeinen differenzierten „anderen“.¹² Das gilt jedoch nur für menschliche Körper, nicht für den Körper Gottes.

Gerlinde Baumann, die im Rahmen des Hedwig-Jahnow-Projekts Beschreibungen des Körpers Gottes im Alten Testament untersucht hatte, kommt zu der These: „JHWHs Körperkonzept ... spart die Dimension des sexuellen Geschlechts aus.“¹³ Das bedeutet: Gott hat nach dem alttestamentlichen Befund keinen geschlechtlich differenzierten Körper, weder männliche, noch weibliche Geschlechtsmerkmale.¹⁴ Erwähnt werden vorzugsweise Gottes Gesicht und die zu diesem gehörigen Körperteile:

פָּנִים (598 Belege), Nase (אָף, 162 Belege), Auge (עֵינַי, 123 Belege), Mund (פֶּה, 57 Belege) und Ohr (אָזְן, 28 Belege); außerdem Gottes Hand (יָד,

⁸ Vgl. S. GILLMAYR-BUCHER, Body Images in the Psalms, JSOT 28.3 (2004), 301–326.

⁹ Vgl. A. BRENNER, The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and “Sexuality” in the Hebrew Bible (Bibl.Interpr.S 26), Leiden 1997, 38. Zur ‚Mentalitätsgeschichte‘ konkreter Körperteile und zu kulturellen Praktiken und Darstellungsmodi von Körperteilen in bestimmten Epochen oder Diskursen vgl. C. BENTHIEN/CH. WULF (Hg.), Körperteile. Eine kulturelle Anatomie, Reinbek 2001.

¹⁰ Vgl. D. ERBELE-KÜSTER, Körper, Sprache und Geschlecht. Alttestamentliche Anthropologie als Diskursgeschichte des geschlechtlichen Körpers, in: B. JANOWSKI/K. LIESS (Hg.), Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (HBS 59), Freiburg u.a. 2009, 339–361, hier: 341.

¹¹ Vgl. D. ERBELE, Gender Trouble in the Old Testament, SJOT 13.1 (1999), 131–141, hier: 132f.

¹² ERBELE-KÜSTER, Körper (s. Anm. 10), 357f.

¹³ G. BAUMANN, Das göttliche Geschlecht. JHWHs Körper und die Gender-Frage, in: HEDWIG-JAHNOW-FORSCHUNGSPROJEKT (Hg.), Körperkonzepte (s. Anm. 7), 220–250, hier: 242.

¹⁴ Zur Ausnahme in Jes 46,3 in der Vulgata siehe unten.

218 Belege), Arm (זֶרֶעַץ, 42 Belege) und rechte Hand (יָמִין, 34 Belege). Der mit 25 Vorkommen nächst häufigste Begriff ist רַחֲמִים „Erbarmen“ bzw. die Körperregion, der diese Emotion zugeordnet wird, die Eingeweide.¹⁵ Baumann hält jedoch auch fest, dass Gott im Alten Testament zwar nicht über einen männlich markierten Körper verfüge, die Körpermetaphern für Gott jedoch häufig als Hinweise auf maskuline soziale Rollen zu lesen seien.¹⁶ Dass Gott im Alten Testament überwiegend als männlich wahrgenommen wird, hängt somit nicht an seiner Körperlichkeit (im Sinne des englischen Begriffs „sex“), sondern an den sozialen Rollen („gender“), in denen er beschrieben wird: Als König agiert er in den Rollen des Herrschers, Hirten, Kriegers und Richters; in familiärer Begrifflichkeit werden ihm die Rollen des Ehemanns und Vaters zugewiesen.¹⁷ In einem weiteren Aufsatz systematisiert Baumann ihre Studien zum Gotteskörper im Anschluss an Überlegungen Friedhelm Hartensteins dahingehend, dass sie die „Männlichkeit“ JHWHs gerade nicht als *anthropomorphe* bzw. genauer: *andromorphe* Redeweise versteht, sondern als Aufnahme der Rollen anderer altorientalischer Gottheiten und der Rollen des Königs.¹⁸ Die Gottheit des Alten Testaments wird also präzise gesprochen *theiomorph* und *basileiomorph* dargestellt.¹⁹ Erst in der Fokussierung auf die Vaterrolle im Neuen Testament und deren weiterer Einengung in der altkirchlichen Lehre auf das innertrinitarische Verhältnis, das zudem als Analogie für die Beziehung des/r Einzelnen zu Gott diene, wird Baumann zufolge die Männlichkeit Gottes als Soziomorphem dominant und läuft Gefahr biologistisch missverstanden zu werden.²⁰

¹⁵ Vgl. die Tabelle in BAUMANN, Geschlecht (s. Anm. 13), 246. Eine Verbindung von רַחֲמִים mit der Bauchgegend legt Jes 63,15 durch parallelen Gebrauch von בְּטֵן „Inneres, Eingeweide“ nahe. Außerdem stellt Jer 31,20 das Sich-Erbarmen (רַחֵם) als Folge der Erregung von בְּטֵן dar.

¹⁶ Vgl. ebd., 244.

¹⁷ Auf Handlung und Wirkung ausgerichtete Gottesbilder sind, anders als die moderne Frage nach Form und Aussehen, für den Alten Orient charakteristisch; vgl. die erste Sondierung ikonographischer Belege zu anthropomorphen Gottesbildern aus Israel/Palästina im Blick auf Gesten, Körperteile und Geschlecht durch S. SCHROER/TH. STAUBLI, Der göttliche Körper in der Miniaturkunst der südlichen Levante. Einblick in theologisch vernachlässigte Daten, in: I. RIEDEL-SPANGENBERGER/E. ZENGER (Hg.), „Gott bin ich und kein Mann“. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede, FS Helen Schüngel-Straumann, Paderborn u.a. 2006, 124–155.

¹⁸ G. BAUMANN, Die „Männlichkeit“ JHWHs. Ein Neuanatz im Deutungsrahmen altorientalischer Gottesvorstellungen, in: F. CRÜSEMANN u.a. (Hg.), Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel, FS Luise Schottroff, Gütersloh 2004, 197–213.

¹⁹ Ebd., 203f.

²⁰ Vgl. ebd., 207f. Zur Vorstellung von Gott als Vater vgl. A. BÖCKLER, Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes, Gütersloh 2000; A. STROTMANN, »Mein Vater bist du!« (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften (Frankfurter Theologische Studien 39), Frankfurt 1991; B. WILLMES/J. ZMIJEWSKI/

Gerade in einer Zeit der Sensibilisierung für die Dichotomie der Zweigeschlechtlichkeit und der damit einhergehenden unterschiedlichen Wertigkeit der Geschlechter erweist sich eine solche Engführung auf die Vaterrolle als fatal in zweifacher Hinsicht: Zum Einen, weil sie die Mannigfaltigkeit und Differenziertheit der Gottesbilder der hebräischen Bibel unangemessen reduziert; zum Anderen, weil sie allzuleicht vergessen lässt, dass alle Beschreibungen Gottes Metaphern darstellen, die zwar an menschliche Denkvoraussetzungen anknüpfen, aber diese zugleich transzendieren.

Im Folgenden werde ich zu zeigen versuchen, dass JHWH im Alten Testament neben den bekannten männlichen Rollenzuweisungen auch als Gebärende und Mutter agieren kann und dass seine Emotionalität Dimensionen umfasst, die heute als „weiblich“ gelten. Die Deutung der Rolle Gottes im religiös-sozialen Kontext wird also wesentlich von einer angemessenen Verhältnisbestimmung geschlechtsspezifischer Rollenbilder beeinflusst.

2. GOTT ALS GEBÄRENDE

Dass dem Gebären eine göttliche Kraft innewohnt, war im Alten Orient ein Allgemeinplatz. Das Alte Testament spiegelt diese Vorstellung in der Rede von Gott, der den Mutterleib öffnet oder verschließt, also Macht über Leben und Tod hat (Gen 30,1.22; 1Sam 1,5; Jes 66,9). JHWHs Wirken im Mutterleib wird als Formen (יצר, Jes 44,2.24; 49,5) oder Weben (סבך, Ps 139,13; Hi 10,11; vgl. noch Spr 8,23) dargestellt, sein Erwählen bestimmter Menschen wird als vorgeburtlich beschrieben (Jes 49,1; Jer 1,5). Er agiert als Hebamme in Ps 22,10f. und Ps 71,6.

An einigen wenigen Stellen aber, stets in poetischem Kontext, wird Gott als in Wehen liegend, als selbst gebärend, dargestellt, ohne dass Körperbegriffe gebraucht werden. Die Handlung „gebären“ („gender“) verweist, zumindest für moderne Rezipienten, auf einen weiblichen Körper („sex“). In Ps 90,2 liest der Masoretische Text (MT):

Bevor Berge geboren wurden
und du unter Wehen Erde und Festland
hervorbrachtest,
bist du, Gott, von Ewigkeit zu
Ewigkeit.

בְּטֶרֶם הָרִים יִלְדוּ
וּתְחִלָּל אֶרֶץ וְתִבְלָה
וּמִעוֹלָם עַד-עוֹלָם
אַתָּה אֵל:

Anstelle der aktiven Polel-Form תחולל im MT übersetzen LXX, Aquila, Symmachus, die Vulgata und das Targum passivisch, was einer Polal-Form

„sie (= die Erde) wurde unter Wehen hervorgebracht“ gleich käme.²¹ Die masoretisch bezeugte Form kann als 2. mask. Sg. oder 3. fem. Sg. gelesen werden, wobei Letzteres „Erde und Festland“ als singularisch verstandenes Hendiadyoin nach sich zöge.²² Der Vers zielt auf die Existenz Gottes vor aller Schöpfung und bis in alle Zukunft, ein Gedanke, in den sich die Aussage, er habe Erde und Festland geboren, plausibel einfügt.²³ Viele moderne Übersetzungen geben zwar das Verb als 2. mask. Sg. wieder, verschleiern aber die Dissonanz zwischen dem mit maskulinen Formen bezeichneten Gott (אֱלֹהִים) und spezifisch weiblicher Potenz durch neutralere Verben wie „erschaffen“ oder „formen“, d.h. sie verschieben die metaphorische Aussage in Richtung auf das offenbar weniger anstößige handwerkliche Schaffen Gottes.²⁴

Im Kontext einer genderbewussten Auslegung deuten Alexandra Grund und Marianne Grohmann Ps 90,2 nicht mehr mit den alten Versionen als Kreißen der Erde,²⁵ sondern zu Recht dem hebräischen Text entsprechend als JHWHs schöpferisches Gebären des Kosmos.²⁶ Die Vorstellung von der uranfänglichen Geburt des Kosmos durch Gottheiten findet sich mehrfach in altorientalischen Schöpfungsmythen, dort freilich als Zeugen und Gebären durch ein Götterpaar.²⁷ Für das weitgehend monotheistische Gottesbild

²¹ Zudem übersetzen LXX und Vulgata חָיַל „in Wehen liegen, kreißeln“ abschwächend mit „bilden, formen“ (gr. *πλάσσω*, lt. „*formare*“).

²² So die Übersetzung von Buber/Rosenzweig: „Erde kreißte und Welt“, ähnlich die neue Übersetzung der Zürcher Bibel (2007).

²³ Die Vorstellung vom Geborenwerden eines Landes findet sich in Jes 66,8 mit derselben Begrifflichkeit wie in Ps 90,2. Geboren wird auch die Weisheit (Spr 8,24f. חָיַל, im Polal); vgl. außerdem die Rede vom Gezeugt- und Geborenwerden von Regen, Tau, Eis und Reif in Hi 38,28f.

²⁴ Die Übersetzung „erschaffen“ bieten die Elberfelder Übersetzung, Luther 1545 und Revision von 1984 (passivisch), Zürcher (passivisch); „formen“ bzw. „to form“ ist in englischen Übersetzungen beliebt, beginnend mit der King James Version (1611/1769) bis zur New Revised Standard Version (1989).

²⁵ So H. GUNKEL, Die Psalmen, Göttingen ⁵1968, 396f.; H.-J. KRAUS, Psalmen. 2. Teilband Psalmen 60–150 (BK.AT XV/2), Neukirchen ⁵1978, 798; K. SEYBOLD, Psalmen (HAT I/15), Tübingen 1996, 355f. und die New Jerusalem Bible.

²⁶ A. GRUND, Der gebärende Gott. Zur Geburtsmetaphorik in Israels Gottesrede, in: H.M. NIEMANN/M. AUGUSTIN (Hg.), Stimulation from Leiden. Collected Communications to the XVIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Leiden 2004 (BEATAJ 54), Frankfurt 2006, 305–318, hier: 307ff.; M. GROHMANN, Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen (FAT 53), Tübingen 2007, 87f. Vgl. auch die New American Standard Bible (1995) und die Bibel in gerechter Sprache (2006).

²⁷ Im sumerischen Prolog des Streitgesprächs zwischen Holz und Rohr (Übersetzung von W. H.P. RÖMER, Der Prolog des Streitgesprächs zwischen Holz und Rohr, in: TUAT III (2005), 357–360) nimmt die Erde den Samen des Himmelsgottes An auf und gebiert die Pflanzen. In der ägyptischen Ikonographie wird die Entstehung der Welt aus der Vereinigung der Himmelsgöttin Nut mit dem Erdgott Geb dargestellt, vgl. O. KEEL/S. SCHROER, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Fribourg/Göttingen 2002, 108–121. In ägyptischen Texten wird das Gebären (*msj*) auch von männlichen Gottheiten,

der Bibel erscheint die Metaphorik gewöhnungsbedürftig, aber nicht unmöglich, vereint JHWH doch auch an anderer Stelle Kompetenzen verschiedener Gottheiten in einer Gestalt.²⁸ Die Metapher vom gebärenden JHWH mag von den ersten Rezipienten als sprachschöpferisch empfunden worden sein. Anstößig ist sie nur denjenigen Leserinnen und Lesern, die sie im Sinne einer Identität auflösen oder die sich auf die Vorstellung vom männlichen Gott festgelegt haben.

Ein weiterer Beleg für Gottes Gebärfähigkeit ist Dtn 32,18:

An den Fels, der dich geboren hat, dachtest
Du nicht mehr,
und hast den Gott, der dich unter Wehen hervorbrachte, vergessen.

בֹּרַךְ יְלִדְךָ תִּשִּׂי
וְתִשְׁכַּח אֶל מִחֻלְלֶךָ:

Bekanntermaßen kann das Verb יָלַד „gebären“ (bei weiblichem Subjekt meist Qal) oder „zeugen“ (bei männlichem Subjekt überwiegend Hif'il) bedeuten.²⁹ Das Verb חָלַל „in Wehen liegen, kreißeln“ (im Polel) bezieht sich hingegen eindeutig auf den Geburtsvorgang. Aufgrund der Verbform im Qal kann auch der erste Stichos auf das Gebären verweisen, wenngleich beide Male die Subjekte „Fels“ und „Gott“ maskuline Nomen sind.³⁰ Erneut führt die Metapher an die Grenze der Sprache.³¹

v.a. Amun-Re, ausgesagt; vgl. M. GÖRG, Die Wiedergeburt des Königs (Ps 2,7b), in: DERS., Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte (SBAB 14), Stuttgart 1992, 17–31, hier: 23–26. Zu Göttinnen als Gebärenden in Ugarit vgl. M.C.A. KORPEL, A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine, Münster 1990, 243–246.

²⁸ So z.B. in der biblischen Flutgeschichte Gen 6–9, vgl. O. KEEL, Jahwe in der Rolle der Muttergottheit, Orientierung 53.8 (1989), 89–92.

²⁹ GESENIUS¹⁸, 464f. Ausnahmen für Qal i.S.v. „zeugen“ bilden die genealogischen Angaben Gen 4,18; 10,8 (Samaritanus bietet Hif'il). 13.15.24.26; 22,23 (Samaritanus bietet Hif'il); 25,3 sowie Jes 65,23; Hos 5,7; 9,16; Spr 17,21; 23,22.24; Dan 11,6; 1Chr 2,48. Die Unmöglichkeit, dass ein Mann gebären kann, wird in Jer 30,6 betont, wobei dort die Geburtsmetapher zur Beschreibung von Panik befallener Menschen dient, wie häufiger in der Prophetie, vgl. Jes 13,7f.; 21,3f.; 26,17f.; Jer 4,31; 6,24; 22,23; 48,41; 49,22.24; 50,43; Mi 4,9f. und D. ERBELE-KÜSTER, „Kann denn ein Männliches gebären?“ (Jer 30,6), in: D. DIECKMANN/DIES. (Hg.), „Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen“. Beiträge zur Geburt im Alten Testament (BThSt 75), Neukirchen-Vluyn 2006, 39–54.

³⁰ So etwa F. RUPRECHT, Gott als gebärende Frau in Dtn 32,18 und anderen Texten der hebräischen Bibel, Kirche und Israel 3 (1988), 53–61; A. GRUND, „Aus Gott geboren“. Zu Geburt und Identität in der Bildsprache der Psalmen, in: DIECKMANN/ERBELE-KÜSTER, Beiträge (s. Anm. 29), 99–120, hier: 105. GROHMANN, Fruchtbarkeit (s. Anm. 26), 85f. 88f. erwähnt Dtn 32,18 als Vers, in dem Gott als gebärend bezeichnet wird, deutet ihn aber nicht weiter aus.

³¹ Dass den Autoren der metaphorische Gehalt der Aussage bewusst war und Dtn 32,18 daher weit entfernt sei von den realistisch geschilderten Geburten der Gottheiten in ugaritischen Mythen, betont KORPEL, Rift (s. Anm. 27), 248f.

Ein bisher wenig beachtetes Beispiel göttlichen Gebärens findet sich in Psalm 2, der die Einsetzung des israelitischen Königs durch Gott besingt. In V. 7 heißt es:

Kundtun will ich, was JHWH festgesetzt hat.
Er hat zu mir gesagt:
„Mein Sohn bist du; ich selbst habe
dich heute geboren.“

אֶסְפָּרָה אֶל חָק יְהוָה
אָמַר אֵלַי
בְּנִי אַתָּה אֲנִי הַיּוֹם יָלַדְתִּיךָ:

Die bisher übliche Übersetzung des als Proklamation anlässlich der Thronbesteigung verstandenen göttlichen Orakels lautet: „Mein Sohn bist du; heute habe ich dich gezeugt“.³² In Ägypten ist die Vorstellung einer göttlichen Zeugung des Königs, der seit dem Ende der 4. Dynastie den Titel „Sohn des Re“ trägt, seit dem Beginn des Mittleren Reichs belegt und wird im Neuen Reich (seit ca. 1500 v.Chr., 18.–19. Dynastie) im Mythos von der Geburt des Gottkönigs narrativ ausgestaltet.³³ Dem Mythos zufolge zeugt Amun-Re mit der Königsgemahlin den Pharao und anerkennt ihn nach der Geburt als sein Ebenbild.³⁴ Die in Ps 2,7 zitierte Urkunde JHWHs entspricht dem im ägyptischen Mythos ausgefertigten Königsprotokoll mit den fünf Thronnamen; die Formulierung der Sohnschaft und göttlichen Herkunft entspricht der von Amun-Re gesprochenen Anerkennungsformel.³⁵

³² So Luther 1546 und Revision von 1984, Elberfelder, Einheitsübersetzung, Zürcher bzw. im Englischen „I have begotten thee/you“ in der King James Version (1611/1769), Revised Standard Version (1952), New Revised Standard Version (1989) und der New American Standard Bible (1995). Auch die meisten Psalmenkommentare bieten die Übersetzung „zeugen“, vgl. H.-J. KRAUS, Psalmen. 1. Teilband Psalmen 1–59 (BK.AT XV/1), Neukirchen-Vluyn 1978, 143; GUNKEL, Psalmen, 5 (s. Anm. 25); M. DAHOOD, Psalms I. 1–50 (AncB 16), New Haven (u.a.) 1966, 6.

³³ Vgl. grundlegend H. BRUNNER, Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos (ÄA 10), Wiesbaden 1986; zum Text des Bilderzyklus aus dem Neuen Reich vgl. die Übersetzung von H. STERNBERG-EL HOTABI, Der Mythos von der Geburt des Gottkönigs, in: TUAT III (2005), 991–1005. Nach der Ramessidenzeit ist dieser Geburtsmythos nicht mehr belegt, sondern wird auf die Geburt des jugendlichen Gottes der jeweiligen Göttertriade übertragen. Einige Szenen und ihren Bezug zu Ps 7 erläutert E. OTTO, Politische Theologie in den Königspsalmen zwischen Ägypten und Assyrien. Die Herrscherlegitimation in den Psalmen 2 und 18 in ihren altorientalischen Kontexten, in: DERS./E. ZENGER (Hg.), „Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7). Studien zu den Königspsalmen (SBS 192), Stuttgart 2002, 33–65, hier: 35–38. Eigentliches Ziel von Ottos Studie ist es jedoch, Parallelen zu Ps 2 in neuassyrischen Königsinschriften und Herrscherdarstellungen aufzuzeigen.

³⁴ Vgl. Szene 10 D in: TUAT III/3, 1001.

³⁵ So K. KOCH, Der König als Sohn Gottes in Ägypten und Israel, in: OTTO/ZENGER (Hg.), Studien zu den Königspsalmen (s. Anm. 33), 1–32, hier: 11f. Die Datierung des Psalms ist umstritten, aber selbst den Auslegern, die den Psalm nachexilisch datieren, gilt V. 7ff. als vorexilisches Traditionsstück, vgl. F. HARTENSTEIN, „Der im Himmel thront, lacht“ (Ps 2,4). Psalm 2 im Wandel religions- und theologiegeschichtlicher Kontexte, in: D. SÄNGER (Hg.),

Die Zeitangabe „heute“ im hebräischen Text zeigt den präsentischen Charakter der Erwählung des Königs am Tage seiner Thronbesteigung an und weist auf den metaphorischen Charakter der Aussage, die Manfred Görg als „Wiedergeburt“ des Königs in Gestalt des idealen Herrschers charakterisiert.³⁶ Die Rolle des israelitischen Königs ist Ps 2,7 zufolge die des Stellvertreters JHWHs, aus der seine Herrschaft über die Völker resultiert. Da im ägyptischen Mythos die Geburtsmetapher im Vordergrund steht und Ps 2,7 ילד im Qal verwendet, ist die Übersetzung „ich selbst habe dich heute geboren“ vorzuziehen.³⁷ Diese metaphorische Rede von der „Geburt aus Gott“ für den König in Ps 2,7 wird im Alten Testament flankiert durch die Bezeichnung „Kinder JHWHs“ für Angehörige des Volkes Israel.³⁸ So charakterisiert Ps 2,7 in Aufnahme ägyptischer Tradition JHWH als gebärenden Gott, der ob dieser weiblichen Rolle freilich nicht zur Muttergöttin avanciert. Die Metapher von der Geburt des Königs durch JHWH erweitert die Kompetenz des israelitischen Gottes und transzendiert zugleich die moderne Vorstellung zweier komplementärer Geschlechter.

Eine analoge metaphorische Verflüssigung geschlechtsspezifischer Merkmale JHWHs zeigt sich auch in Jes 46,3f.

(3) Hört auf mich, Haus Jakob
und der ganze Überrest des Hauses Israel,
die ihr von Mutterleib an (mir) aufgela-
den, von Mutterschoß an (von mir) getra-
gen worden seid!

(4) Auch bis ins Greisenalter bin ich der-
selbe, und bis zum grauen Haar bin ich
es, der schleppen wird.

Ich, ich habe es getan, und ich selbst wer-
de heben, und ich selbst werde schleppen
und erretten.

(3) שָׁמְעוּ אֵלַי בֵּית יַעֲקֹב

וְכָל־שְׁאֵרֵית בֵּית יִשְׂרָאֵל

הַעֲמִסִּים מִנִּי־בֶטֶן

הַנֶּשְׂאִים מִנִּי־רֶחֶם:

(4) וְעַד־זָקְנָה אֲנִי הוּא

וְעַד־שִׁיבָה אֲנִי אֶסְבֵּל

אֲנִי עָשִׂיתִי וְאֲנִי אֶשָּׂא

וְאֲנִי אֶסְבֵּל וְאֶמְלֹט:

Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Inter-
textualität (BThSt 67), Neukirchen-Vluyn 2004, 158–188, bes. 161.

³⁶ Vgl. GÖRG, „Wiedergeburt des Königs“ (s. Anm. 27), 28f. Görg wendet sich gegen frühere Auslegungen, denen zufolge gerade in der Zeitangabe die Abgrenzung zur ägyptisch-mythischen Konzeption bestünde. Erich Zenger spricht im Anschluss an Görg von „mythisch-mystische[r] Neuzeugung bzw. Wiedergeburt“, vgl. F.-L. HOSSFELD/DERS., Die Psalmen 1. Psalmen 1–50 (NEB.AT 29), Würzburg 1993, 54.

³⁷ So auch GRUND, „Aus Gott geboren“ (s. Anm. 30), 112f., deren Übersetzungsvorschlag lautet: „Mein Sohn bist du. Ich selbst habe dich heute durch Geburt hervorgebracht.“ Ähnlich GÖRG, „Wiedergeburt des Königs“ (s. Anm. 27), 23ff., 21: „Ich bin deine Mutter geworden.“ Vgl. noch SEYBOLD, Psalmen, 30 (s. Anm. 25): „heute habe ich dich geboren!“

³⁸ Vgl. GRUND, „Aus Gott geboren“ (s. Anm. 30), 119f. und Dtn 14,1; Jes 1,2; 30,1.9; 43,6; 45,11; Jer 3,14.19.22; 4,22. Die Vorstellung einer Zeugung/Geburt seitens der persönlichen Gottheit findet sich auch in babylonischen Personennamen, vgl. M. STOL, Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting (Cuneiform monographs 14), Groningen 2000, 86.

Zwar spricht der MT nicht explizit von Gottes Gebären, freilich bietet 1QIsa^a anstelle des zweifachen מִנִּי in V. 3b, der poetischen Form der Präposition מִן, die suffigierte Form מִמֶּנִּי „von mir“ und somit einen eindeutigen Bezug auf Gott. Selbst wenn man die Lesart von MT vorzieht,³⁹ ist das logische Subjekt des Tragens auch in V. 3 Gott, weil die beiden Verse den Gedanken entfalten, dass Gott Jakob/Israel von der Wiege bis zur Bahre, ja schon pränatal tragend-rettend zur Seite steht. Die drei hebräischen Verben differenzieren die stützenden Aktivitäten Gottes: נָשָׂא „aufladen“, meist auf ein Tragtier;⁴⁰ נָשָׂא „hochheben, schultern“, als das meistgebrauchte Verb für tragen; und סָבַל „(schwer) tragen, schleppen“, als *terminus technicus* für das Lasttragen bei der Fronarbeit. Die LXX verschiebt das Sprachbild in Richtung des Erziehens.⁴¹ Hieronymus aber verleiht Gott explizit eine Gebärmutter, indem er V. 3f. folgendermaßen übersetzt:

audite me domus Iacob et omne residuum domus Israel
qui portamini a meo utero qui gestamini a mea vulva.
usque ad senectam ego ipse et usque ad canos ego portabo
ego feci et ego feram et ego portabo et salvabo.

Allerdings verwendet Hieronymus trotzdem maskuline Formen für Gott (Jes 46,9), hält also dessen Geschlechtszugehörigkeit offen. Dagegen ist zu beobachten, dass in modernen Auslegungen von Jes 46,3f. die Spannung zwischen grammatisch männlicher Bezeichnung und weiblichen Körperbegriffen zugunsten einer eindeutigen Rollenzuschreibung aufgelöst wird: Gott erscheint als Vater, der seine Kinder trägt, und die Vulgata somit als Fehlübersetzung des hebräischen Textes.⁴² Bevor man aber Hieronymus' Lesart vorschnell als rezeptionsgeschichtliches Kuriosum abtut, ist Jes 46,3f. im Lichte der genannten und weiterer Stellen zu würdigen als ein Versuch, das Geschlecht Gottes gerade nicht andromorph festzuschreiben, sondern Gottes Qualitäten als Vater und Mutter hervorzuheben.⁴³ Neben

³⁹ So H. LØLAND, *Silent or Salient Gender? The Interpretation of Gendered God-Language in the Hebrew Bible. Exemplified in Isaiah 42, 46, and 49* (FAT II,32), Tübingen 2008, 131–134, mit ausführlicher textkritischer Diskussion.

⁴⁰ Vgl. Gen 44,13; Neh 13,15; Jes 46,1; als Tragen eines Joches vgl. 1Kön 12,11 par. 2Chr 10,11.

⁴¹ LXX übersetzt נָשָׂא in V. 3 mit παιδεύω „erziehen“ und in V. 4 sinnwidrig mit ἀνίημι „loslassen“.

⁴² So explizit H.-J. HERMISSON, *Deuteriojesaja* (BK.AT XI/8), Neukirchen-Vluyn 1991, 113; LØLAND, *Gender* (s. Anm. 39), 133: „perhaps a misreading of 1QIsa^a?” U. BERGES, *Jesaja 40–48* (HThK), Freiburg u.a. 2008, 455, erkennt eine distanzierende Nuance des MT in V.3, die von LXX und Vulgata durch direkten Bezug auf JHWH verwischt werde. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 40–55* (AncB 19A), New York (u.a.) 2000, 269, erwähnt die Vulgata-Lesart nicht, legt das Bild aber als Vaterbild aus.

⁴³ Eine systematisch-theologische Würdigung der Mutterrolle Gottes im Anschluss an Lévinas Konzept der „maternité“ unternimmt M. FRETTLÖH, *Gottes „Mutterschöfigkeit“* –

diesen gynaikomorphen Charakterisierungen Gottes im Blick auf sein Handeln steht eine sublimere, aus heutiger Perspektive meist als „weiblich“ verstandene Emotion Gottes, das Erbarmen.

3. GOTTES „MUTTERSCHÖBIGKEIT“

In ihrer Studie zur Körpersymbolik der Bibel verwenden Silvia Schroer und Thomas Staubli den Neologismus „Mutterschöbigkeit“ programmatisch für JHWHs Fähigkeit zu Mitgefühl, Einfühlung und Empathie, hebräisch רַחֲמִים, das sie mit dem Körperbegriff רֶחֶם „Mutterschoß, Mutterleib“ in Verbindung bringen.⁴⁴ Trotz seiner an Körperbegriffen orientierten Anthropologie des Alten Testaments geht Hans Walter Wolff nicht näher auf רַחֲמִים ein.⁴⁵

Demgegenüber wird der Begriff seit den Anfängen der feministischen Exegese in den 1970er Jahren immer wieder als Beleg für ein gynaikomorphes Gottesbild gepriesen. Das klassische Zitat der US-amerikanischen Theologin Phyllis Trible dazu lautet: „Mit Ausdauer und Kraft wandert der Wortstamm *rh*m durch die Traditionen Israels und trägt zu einer der wichtigsten Metaphern für biblischen Glauben bei: eine semantische Übertragung vom Mutterleib der Frau zum Mitgefühl Gottes.“⁴⁶

ein weibliches Gottesbild? Zur möglichen Unmöglichkeit geschlechtsspezifischer Rede von Gott, in: J. EBACH u.a. (Hg.), Gretchenfrage. Von Gott reden – aber wie? Band II (Jabboq 3), Gütersloh 2002, 135–217, bes. 184–217.

⁴⁴ Vgl. S. SCHROER/TH. STAUBLI, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998, 79–89; zum Begriff „Mutterschöbigkeit Gottes“ a.a.O., 86. Ähnlich Christian Frevel in: DERS./O. WISCHMEYER, Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.Themen 11), Würzburg 2010, 34.

⁴⁵ Vgl. H.W. WOLFF, Anthropologie des Alten Testaments, München ³1977, 102–106. In §7 „Das Innere des Leibes“ behandelt Wolff Eingeweide (wobei neben בֶּטֶן einmal רֶחֶם in Ri 16,17 erwähnt wird), Leber, Galle und Nieren. Die Geburt fehlt in den Überschriften völlig und wird mit Verweis auf Ps 139,13.15f.; Hi 1,24; 10,8ff. nur kurz als göttliches Schöpfungshandeln erläutert (a.a.O., 146–149). Alle Ausführungen Wolffs beziehen sich auf den Mann als Grundgestalt des Menschen. Wolffs Buch gilt als Standardwerk und ist 2002 in der 7. Auflage erschienen. Neuere Studien zu Einzelaspekten alttestamentlicher Anthropologie finden sich in: JANOWSKI/LIESS (Hg.), Mensch (s. Anm. 10); A. WAGNER (Hg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232), Göttingen 2009.

⁴⁶ PH. TRIBLE, God and Sexualität im Alten Testament, Gütersloh 1993, 76 (englisches Original: God and the Rhetoric of Sexuality, Philadelphia 1978). Das Zitat wird verwendet von H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Denn Gott bin ich, und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet, Mainz 1996, 69; GROHMANN, Fruchtbarkeit (s. Anm. 26), 120, Anm. 403; weitere Verweise bei I. FISCHER, Egalitär entworfen – hierarchisch gelebt. Zur Problematik des Geschlechterverhältnisses und einer genderfairen Anthropologie im Alten Testament, in: JANOWSKI/LIESS (Hg.), Mensch (s. Anm. 10), 265–298, hier: 292.

Es fällt auf, dass Tribble nicht von Etymologie im Sinne der strikten philologischen Ableitung spricht, sondern bedeutungsoffener von semantischer Übertragung, im englischen Original von „semantic movement“.⁴⁷ Inwiefern das Primärnomen רַחֵם etymologisch mit der im Alten Testament weitverbreiteten Verbalwurzel רָחַם „sich erbarmen“ (im Pi‘el) und dem daraus gebildeten Nomen רַחֲמִים „Erbarmen“ zusammenhängt, ist umstritten.⁴⁸ Die 18. Auflage von Gesenius’ Wörterbuch für das Hebräische bezeichnet zwar die Verbalwurzel רָחַם als denominiert von רַחֵם,⁴⁹ unterscheidet allerdings רַחֵם „Mutterschoß“ von einer übertragenen oder metaphorischen Bedeutung von רַחֲמִים „Mitleid, Rührung, Erbarmen“.⁵⁰ Das akkadische Äquivalent ist *rēmu* „Mitleid haben, sich erbarmen“ mit den zwei gleichlautenden Nomen *rēmu* „Erbarmen“ und „Mutterleib“.⁵¹ Im Akkadischen und Arabischen sind zwei unterschiedliche Wurzeln, *rēmu* „Mitleid haben, sich erbarmen“⁵² und *rāmu* < *ra’āmu* „lieben, sich anfreunden mit“⁵³, belegt, die im Aramäischen und Hebräischen phonetisch gleichlautend durch רָחַם wiedergegeben werden, im Hebräischen allerdings semantisch durchaus unterscheidbar sind.⁵⁴ Die etymologisch eindeutig nachweis-

⁴⁷ TRIBLE, God (s. Anm. 46), 56.

⁴⁸ Vgl. T. KRONHOLM, Art. רַחֵם *raḥaem*, in: ThWAT VII (1990), 477–482, zur Diskussion bes. 478. Kronholm zählt 49 Belege für das Verb רָחַם, 39 Belege für das Nomen רַחֲמִים im Alten Testament.

⁴⁹ GESENIUS¹⁸, 1235, s.v. רָחַם; so auch in: HALOT, 1217 s.v. רָחַם; HALAT, 1136 s.v. רַחֵם.

⁵⁰ GESENIUS¹⁸, 1236, s.v. רַחֲמִים: „1. Sg. Mutterleib, -schoß a) konkr. ... b) bildl. v.d. Morgenröte Ps 110,3 ... 2. prägn. רַחֵם Sklavin, Beschläferin (aus d. Kriegsbeute) Jdc 5,30 ... 3. Pl. Eingeweide, Inneres, stets übertr. i.S.v. Mitleid, Rührung, Erbarmen ... Bes. v. Gottes Barmherzigkeit Jes 63,15...“. Analog dazu suggeriert die Aufteilung von רַחֵם und רָחַם in zwei Artikel im ThWAT eine Unterscheidung der Herkunft.

⁵¹ Vgl. AHW 970; CAD 14, 259–263 (s.v. *rēmu*) und 263f. (s.v. *rēmu*); H. HOLMA, Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen. Eine lexikalisch-etymologische Studie, Helsinki 1911, 104.

⁵² Vgl. AHW 970 mit Hinweis auf semitisches רָחַם; CAD 14, 263; vgl. arab. *raḥma* „to have mercy on“, *raḥma* „pity, compassion“ und *raḥim* „uterus, womb, relationship, kinship“; alle Belege in: H. WEHR, A Dictionary of Modern Written Arabic, hg. v. J. Milton Cowan, Wiesbaden 1979, 384. Im Ugaritischen gibt es nur wenige Belege für *rhḥm*: als Verb „to have feelings, to be compassionate“ in KTU 1.16 I 33, als Nomen metonymisch für „heiratsfähige Frau, Jungfrau“ mit Bezug auf die Göttin Anat in KTU 1.6 II 27, mit unklarem Kontext in KTU 1.13.2, vgl. I.K.H. HALAYQA, A Comparative Lexicon of Ugaritic and Canaanite (AOAT 340), Münster 2008, 285. Als Titel oder Name einer Göttin verweist ugaritisch *rhmy* auf die Emotion „Mitleid“, die mit weiblichen Personen assoziiert wird (Mark Smith in privater Kommunikation, dem ich herzlich für Hinweise zur Etymologie der Begriffe in den verschiedenen Sprachen danke). Vgl. auch G. DEL OLMO LETE/J. SANMARTÍN, A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition, English version edited and translated by W.G.E. Watson, Leiden 2004, 737.

⁵³ AHW 951; CAD 14, 138–145 vgl. arab. *ra’ima* „love tenderly, be very fond of, caress“ und *ra’um* „tender, loving“ in: WEHR, Dictionary (s. Anm. 52), 368.

⁵⁴ Zur Diskussion des Aramäischen, insbesondere in formelhafter Vertragssprache vgl. Y. MUFFS, Studies in the Aramaic Legal Papyri from Elephantine, Leiden 1969, 132–135. Für

bare Verbindung von רָחַם, רַחֵם und רַחֲמִים wird allerdings unterschiedlich gedeutet. Aufgrund des akkadischen *rēmu* und der Stellen Gen 43,30; 1Kön 3,26 und Spr 12,10, in denen רַחֲמִים bei Menschen in den Eingeweiden lokalisiert zu sein scheint, schließt Edouard Dhorme darauf, dass der Mutter schoß natürlicherweise als Sitz des Erbarmens der Mutter für ihre Kinder gelte und diese Bedeutung auf das Erbarmen als Emotion generell übernommen worden sei.⁵⁵ David Sperling dagegen betont, dass im Hebräischen der Singular רָחַם nie in übertragenem Sinn für die Emotion „Erbarmen“ gebraucht werde und die Emotion רַחֲמִים nichts mit dem Mutterschoß zu tun habe, sondern auf der Grundbedeutung „Eingeweide, Inneres“ fuße, die in Spr 12,10 noch zu erkennen sei.⁵⁶ Dass die Rezipienten der hebräischen Texte und gelegentlich die antiken Übersetzer dennoch einen semantischen Zusammenhang zwischen רָחַם, dem Verb רַחֵם und der Emotion רַחֲמִים wahrgenommen haben, äußert sich an textkritisch schwierigen Lesarten einiger Stellen: So bietet der Konsonantentext in Hab 3,2 wohl ein Nomen רַחֵם, das jedoch als Verbform im Pi‘el punktiert, von LXX aber mit *ἐλέος* „Erbarmen“, in der Vulgata mit „misericordia“ übersetzt wurde.⁵⁷

Als menschliche Emotion wird רַחֲמִים Menschen beiderlei Geschlechts zugeschrieben, Josef (Gen 43,30) ebenso wie der Prostituierten und Mutter in 1Kön 3,26.⁵⁸ Dorothea Erbele-Küster deutet diesen Befund zutreffend so, dass רָחַם zwar geschlechtsspezifisch auf den weiblichen Körper verweise, רַחֲמִים aber keineswegs eine bestimmte Geschlechtsidentität voraussetze,

eine etymologische und semantische Unterscheidung von רָחַם I „sich erbarmen“ und רָחַם II „lieben“ plädiert D. SPERLING, *Biblical rḥm I and rḥm II*, JNES 19 (1989), 149–159. Mit ausführlicher Diskussion weist er zahlreiche Belege der Wurzel רָחַם II „lieben“ zu (Ps 18,2; Hos 14,4; Am 1,11), darunter viele, die analog zu akkad. *rāmu* und hebr. אָהַב Vertragssprache im Sinne von „anerkennen, in eine Position einsetzen“ verwenden (Dtn 30,3; Jes 9,16; 14,1; Jer 30,18; 31,20; Ez 39,25; Hos 1,6; 2,6.25; Mal 1,2b–3a; Ps 103,13).

⁵⁵ E. DHORME, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en Hébreu et en Akkadien*, Paris 1923 (ND 1963), 134f.: „Pour les Hébreux comme pour les Akkadiens, le sein maternel était naturellement le siège de la pitié de la mère pour ses enfants... La signification fut étendue à la pitié en général“. HOLMA, *Namen* (s. Anm. 51), 104, Anm. 1, nimmt eine Bedeutungsentwicklung von „Mutterleib“ als der ursprünglichen Bedeutung von *rēmu* > Eingeweide, bes. als Sitz des Mitgefühls > Erbarmen > „sich erbarmen“ an.

⁵⁶ Vgl. SPERLING, *Biblical rḥm* (s. Anm. 54), 153, Anm. 43. Ähnlich kritisch gegenüber Tribles Annahme argumentiert M.I. GRUBER, *The Motherhood of God in Second Isaiah*, RB 90 (1983), 351–359, hier: 352, Anm. 4: „Native speakers of a language tend to be far less conscious of the etymological history of words or the origin of idioms than are preachers, philologists, and students of Hebrew as a foreign language.“

⁵⁷ Vgl. auch die Textkritik zu מָרַח in Jes 49,15; Jer 20,17; Hi 3,11; Ps 110,3 in BHS sowie M. DAHOOD, *Denominative rihḥam* „to conceive, enwomb“, Biblica 44 (1963), 204f. Dahood schlägt vor, מָרַח in den genannten Stellen als denominatives Partizip „enwomb, conceived“ von רָחַם „Mutterschoß“ zu deuten, und nicht, wie die meisten Versionen und Ausleger, als רָחַם mit Präposition מֵן.

⁵⁸ Vgl. noch Jes 47,6 und Sach 9,9 (Israel); Am 1,11 (Edom); Spr 12,10 (das fehlende Erbarmen der Frevler); Ps 103,13 (Vergleich zwischen einem menschlichen Vater und Gott).

dass also biologisches und soziales Geschlecht diesbezüglich nicht übereinstimmen.⁵⁹

Die überwiegende Mehrzahl der Vorkommen von רַחֲמִים „Erbarmen“ im Alten Testament bezieht sich jedoch auf JHWH, sei es, dass ein Beter/eine Beterin sein erbarmendes Einschreiten erfleht, sei es, dass eine prophetische Stimme Gottes Erbarmen und erneute Zuwendung ankündigt.⁶⁰ In fast allen Belegen fließen die Emotion und Gottes rettendes Handeln ineinander, ohne dass Gott dadurch „weiblich“ erscheint.

An wenigen Stellen scheint allerdings die Rede von Gottes Erbarmen dennoch auf einen weiblichen Körper zu verweisen, so beispielsweise in Ps 77,10:

Hat Gott vergessen, gnädig zu sein,
oder hat er im Zorn sein Erbarmen verschlossen?

הֲשָׁכַח חֲנוּת אֵל
אִם-קָפַץ בְּאַף רַחֲמָיו

Die rhetorischen Fragen in Ps 77,8ff. greifen mit den Stichworten חָסֵד, חֵן und רַחֲמִים die sog. Gnadenformel aus Ex 34,6 auf, die JHWH als barmherzig, gnädig und langmütig, voller Treue und Wahrhaftigkeit charakterisiert.⁶¹ Vom Verschließen des göttlichen Erbarmens ist nur an dieser Stelle und in vergleichbarer Formulierung in Ps 40,12 die Rede. Das Verb קָפַץ „zusammenziehen, schließen“ (im Qal) wird für das Verschließen des Mundes (Jes 52,15; Ps 107,42; Hi 5,16) und der Hand (Dtn 15,7) gebraucht; in vier von sechs Belegen also in konkreter Verbindung zu einem Körperteil.⁶² Deshalb ist es wahrscheinlich, dass auch die in Ps 77,10b gebrauchte Wendung (ebenfalls im Qal) körperlich verortet ist: Sie würde dann auf die Eingeweide als Sitz des Erbarmens oder eben auf die Gebärmutter verweisen.⁶³ Marianne Grohmann jedenfalls führt Ps 77,10 und einige weitere Psalmverse (25,6; 40,13; 103,13) als Belege dafür an, dass die Autoren der Texte aus dem Gleichklang von רַחֵם und רַחֲמִים einen Zusammenhang zwischen dem erbarmungsvollen Wirken Gottes, elterlich einfühlsamen Handlungsweisen

⁵⁹ ERBELE, Gender Trouble (s. Anm. 11), 136; zustimmend B.A. LEVINE, 'Seed' versus 'Womb'. Expressions of Male Dominance in Biblical Israel, in: S. PARPOLA/R.M. WHITING (Hg.), Sex and Gender in the Ancient Near East Bd. II, Helsinki 2002, 337–343, hier: 339.

⁶⁰ H. SIMIAN-YOFRE, Art. רַחֵם, in: ThWAT VII (1993), 460–476, hier: 462, zählt 39 Vorkommen, darunter nur drei in Bezug auf Menschen. Das Adjektiv רַחֵם „barmherzig“ wird außer in Ps 112,4 (vgl. LXX) nur für JHWH verwendet (a.a.O., 471); vgl. Ex 34,6; Dtn 4,31; Joel 2,13; Jona 4,2; Ps 78,38; 86,15; 103,8; 111,4; 145,8; Neh 9,17, 31; 2Chr 30,9. Erste Sondierungen Wagners zu alttestamentlichen Anthropopathismen ergaben, dass das System des sprachlichen emotional-affektiven Ausdrucks im Bezug auf die Rede von Gott und von Menschen im Hebräischen dasselbe ist, vgl. WAGNER, Emotionen (s. Anm. 6), 110.

⁶¹ Vgl. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 51–100 (HThKAT), Freiburg u.a. ²2000, 408f.

⁶² Vgl. außerdem Hi 24,24 (im Nif'al) und Hhld 2,8 (im Pi'el).

⁶³ So B. WEBER, Psalm 77 und sein Umfeld. Eine poetologische Studie (BBB 103), Weinheim 1995, 86f. Ihm folgt GROHMANN, Fruchtbarkeit (s. Anm. 26), 126f.

und der weiblichen Gebärmutter erschlossen.⁶⁴ Das bedeutet m.E. keineswegs, dass antike Leser und Leserinnen bei jedem Vorkommen von רַחֲמִים in Bezug auf Gott an das Organ Gebärmutter dachten, insbesondere deshalb nicht, weil Gottes Körper nicht geschlechtsspezifisch wahrgenommen wurde. Es besagt freilich, dass Gottes Emotion „Erbarmen“, die meist ein rettendes Handeln begleitet, körperlich verortet werden kann, nämlich im Bauch. Wie Grohmann herausarbeitet, kann Ps 77,10 aufgrund weiterer Stichwortbezüge zur Rachel- und Josef-Tradition⁶⁵ auch, als Anspielung auf das Verschließen des Mutterleibes, als Bild für die Verweigerung von Gottes Barmherzigkeit gedeutet werden. Damit werden Gottes Erbarmen und sein Wirken im Mutterleib gedanklich miteinander verknüpft.

Moderne Rezipienten nehmen den semantischen Zusammenhang von רַחֲמִים und רַחֲמִים nun aber geschlechtsspezifisch, als weiblich, wahr. Angesichts einer mehrere tausend Jahre alten Tradition, die ein männliches Gottesbild propagierte, ist es nicht ungewöhnlich, dass Exegetinnen in diesem Zusammenhang einen Aspekt der weiblichen Seite Gottes entdecken.⁶⁶

In nachexilischen Texten des Jesajabuches begegnet die Vorstellung von Gottes Erbarmen mehrfach in Zusammenhang mit Zion, dem als Frau personifizierten Jerusalem. Schroer und Staubli deuten Jes 49,15; 54,8; 63,15 als Hinweise auf Gottes mütterliches Erbarmen vor dem Hintergrund der altorientalischen Muttergöttinnen, insbesondere der in nachexilischer Zeit beliebten Isis.⁶⁷

Das Beispiel Jes 49,14f. ist hier von besonderem Interesse:

(14) Zion sagte:

Verlassen hat mich JHWH,
und Adonaj hat mich vergessen.

(15) Vergisst etwa eine Frau ihren
Säugling, dass sie sich nicht erbarme
über den Sohn ihres Leibes?

Sollten selbst diese vergessen,
so werde ich dich nicht vergessen.

(14) וְחֹאמֶר צִיּוֹן

עָזַבְנִי יְהוָה וְאֲדֹנָי שָׁכַחְנִי:

(15) הֲתִשְׁכַּח אִשָּׁה עוֹלָהּ

מִרְחֶם בֶּן־בִּטְנָהּ

גַּם־אֵלֶּה תִּשְׁכַּחְנָהּ

וְאֲנִכִּי לֹא אֶשְׁכַּחְךָ:

Jes 49,14f. ist Teil der Komposition Jes 49,14–26, die in Form von Klagen Zions und Entgegnungen JHWHs der Hoffnungslosigkeit der beginnenden

⁶⁴ GROHMANN, Fruchtbarkeit (s. Anm. 26), 130.

⁶⁵ Vgl. Ps 77,3c הִנָּחַם מִאֵן mit Jer 31,5; Gen 37,35; קוֹל in Ps 77,2 und Jer 31,15.16; Name Josefs in Ps 77,16b; GROHMANN, Fruchtbarkeit (s. Anm. 26), 127.

⁶⁶ So ebd., 130; vgl. SCHROER/STAUBLI, Körpersymbolik (s. Anm. 44), 87; SCHÜNGEL-STRAUMANN, Gott (s. Anm. 46), 68; vgl. die generellen Ausführungen in BAUMANN, Das göttliche Geschlecht (s. Anm. 13), 244f.

⁶⁷ SCHROER/STAUBLI, Körpersymbolik (s. Anm. 44), 86–89. Als weiteren Beleg vgl. das Bekenntnis in Ps 116,5.

nachexilischen Zeit zu begegnen versucht.⁶⁸ Auf die eingangs geäußerte Klage Zions, er habe sie verlassen und vergessen, antwortet die rhetorische Frage, ob eine Frau ihren Säugling vergessen und ihr Erbarmen von ihm abwenden könne (vgl. *נָן* + Infinitiv im Pi'el). Diese Entgegnung zielt auf die Aussage, dass dieses bereits für eine Mutter undenkbares Handeln für JHWH völlig ausgeschlossen sei. Undenkbar ist es für die Mutter, wenn sie stillt und eine noch enge körperliche Beziehung zu ihrem Kind hat, worauf die Begriffe *עוּל* „Säugling“ und *בֶּן-בֵּטֶן* „Sohn ihres Leibes“ verweisen.⁶⁹ JHWHs Erbarmen gegenüber Zion erscheint somit stärker als die Bindung einer Mutter an ihren Säugling. Auf die Frage der als kinderlos, ja unfruchtbar charakterisierten Frau Zion antwortet JHWH, ihre Kinder würden von den Völkern auf Armen und Schultern getragen zu Zion heimgebracht werden, sobald er das Zeichen zum Aufbruch gebe (49,21f.). Am Ende des unmittelbar vorausgehenden Abschnitts wird JHWHs Erbarmen in der Aussage explizit: „Denn JHWH hat sein Volk getröstet und erbarmt sich seiner Elenden“ (49,13b).

Während bisherige feministische Auslegungen Jes 49,14f. als Hinweis auf Gottes Mutterrolle interpretieren,⁷⁰ betont Maria Häußl, dass die Gottesmetaphorik in Jes 49,14–26 und 50,1ff. JHWH gerade nicht auf eine bestimmte Rolle festlege. In der Überbietung menschlicher Rollen beschreibe der Text JHWH zugleich als Mutter ihrem Kind gegenüber, als Ehemann Zion gegenüber und als Verwandte/r in der Rolle des Löses (נָסָא).⁷¹ Damit weist Häußl den Weg, den auch viele neuere feministische Auslegungen zu vergleichbaren Texten einschlagen. Gegenüber den überwiegend männlichen Gottesbildern solche Texte hervorzuheben, in denen Gott gynaikomorph dargestellt wird, reicht für eine genderbewusste Auslegung nicht aus.⁷² Zwar ist verständlich, dass die metaphorische Rede vom gebärenden

⁶⁸ U. BERGES, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg u.a. 1998, 549, weist 49,13.14–26*; 50,1ff. der ersten Jerusalemer Redaktion durch die heimgekehrte Gola (nach 521 v.Chr.) zu. O.H. STECK, *Beobachtungen zu Jes 49,14–26*, BN 55 (1990), 36–46, hier: 46, deutet Jes 49,14–26 als durchgängig an anderen Texten des Nahkontexts orientierten Abschnitt, der eine neue Nuance der Heilsverwirklichung für Zion einführe, die Rückkehr der Kinder, die Zion selbst nicht geboren hat, d.h. der Text datiere in eine Zeit, in der die erste Generation von Exilierten nicht mehr am Leben war.

⁶⁹ So die Deutung von LÖLAND, *Gender* (s. Anm. 39), 187ff.

⁷⁰ SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Gott* (s. Anm. 46), 58f.; SCHROER/STAUBLI, *Körpersymbolik* (s. Anm. 44), 87.

⁷¹ Vgl. M. HÄUSSL, „Ich aber vergesse Dich nicht“. Gottesbilder in Jes 49,14–50,3, in: RIEDEL-SPANGENBERGER/ZENGER (Hg.), „Gott bin ich, kein Mann“ (s. Anm.17), 237–245, hier: 244. Häußl rechnet Jes 50,1ff. noch zur Komposition hinzu und deutet die Passage als Zurückweisung der Ehemetapher (243). Für den Wechsel zwischen verschiedenen Rollenbildern vgl. meine Auslegung in CH.M. MAIER, *Daughter Zion, Mother Zion. Gender, Space, and the Sacred in Ancient Israel*, Minneapolis 2008, 166f.

⁷² In ähnliche Richtung argumentiert FISCHER, *Egalitär entworfen* (s. Anm. 46), 294f., in Bezug auf eine geschlechterfaire Anthropologie des Alten Testaments: „Eine genderkriti-

und sich erbarmenden Gott bei heutigen Rezipienten vor dem Hintergrund einer dichotomischen Zwei-Geschlechter-Ordnung andere Assoziationen und Vorstellungen auslöst als bei der antiken Leserschaft. Ein einseitiges Verständnis der Metapher der „Mutterschöbigkeit“ JHWHs als allein weibliches Konzept steht aber gleichzeitig in der Gefahr des Essentialismus und der Einengung von Weiblichkeit auf Gebärfähigkeit in biologischer Hinsicht („sex“) bzw. auf die Mutterrolle in sozialer und kultureller Hinsicht („gender“).⁷³ Vielmehr eröffnet die Rede von JHWHs „Mutterschöbigkeit“ die Vorstellung eines leidenschaftlichen und mitleidenden Gottes, der sich um die Menschen kümmert und ihnen nahe ist.

4. RESÜMEE

Aus einer genderbewussten Perspektive und vor dem Hintergrund einer in der westlich geprägten Welt heute vorherrschenden Geschlechterdichotomie bleibt der durch Körperbegriffe umschriebene Körper Gottes im Alten Testament geschlechtlich indifferent. Gleichzeitig umgreift die metaphorische Charakterisierung JHWHs beide Geschlechter, sowohl im Hinblick auf Zeugen und Gebären – was heute als Hinweis auf das biologische Geschlecht aufgefasst wird – als auch im Hinblick auf Geschlechterrollen, das soziale Geschlecht: Die Gottheit im Alten Testament wird als Vater *und* Mutter, Erzieher *und* Amme, als zeugend *und* gebärend charakterisiert. Diese Rollen werden heute als „männlich“ oder „weiblich“ wahrgenommen, allerdings immer stärker als sozial konstruierte, da sich ihre geschlechtsspezifische Zuschreibung zunehmend auflöst.

Im Blick auf das alttestamentliche Gottesbild leistet die hier analysierte Metaphorik jedoch eine Verflüssigung geschlechtsspezifischer Vorstellungen. Weil der Gott Israels in vielen Texten der hebräischen Bibel als einzige Gottheit dargestellt wird, erscheint es nur konsequent, dass ihm Aufgaben und Kompetenzen altorientalischer Götter *und* Göttinnen zugeschrieben werden. Diese Gottesmetaphorik ist im Sinne Paul Ricoeurs sprachschöpferisch und sagt etwas Neues über die Wirklichkeit. Sie wahrt die Unterscheidung zwischen Gott und Welt, Schöpfergottheit und Geschaffenem und ist geeignet, die heute noch dominanten, überwiegend andromorphen Gottesvorstellungen mit Blick auf die biblischen Quellen zu revidieren

sche Anthropologie kann aber nicht auf eine Kompensationsanthropologie hinauslaufen, die nun ihrerseits das männliche Element aus dem Blickwinkel verliert, sondern muß [sic!], trotz geschlechtsspezifischer Phänomene, den Menschen als Einheit sehen und von diesem Ausgangspunkt das Geschlechterverhältnis neu reflektieren.“

⁷³ Ähnlich FRETTLÖH, Mutterschöbigkeit (s. Anm. 43), 183f.

bzw. zu relativieren, d.h. in ein angemessenes Verhältnis zu gynaikomorphen Beschreibungen zu setzen.

„Denn ich, JHWH, bin ein eifersüchtiger Gott“

Gottes Gefühle im Alten Testament

Melanie Köhlmoos

„Menschlicher Schwachheit ist es eigen, zu zürnen, Gott aber besitzt weder die unvernünftigen Leidenschaften der Seele noch überhaupt die Teile und Glieder des Körpers“¹

Mit diesem Postulat vermittelt Philo von Alexandria den biblischen Gott in die hellenistische Welt. Er ist nicht der erste und nicht der einzige, der versucht, den biblischen Gott mit all seinen Leidenschaften mit der (griechisch-philosophischen) Tradition von Gott als einem körper- und leidenschaftslosen Wesen zu vermitteln.

Dass dieses Gottesbild nicht mit den biblischen Texten in Einklang zu bringen ist, ist bekannt. Demzufolge tun sich Theologie und Exegese mit den Anthropomorphismen und Anthropopathismen vor allem des Alten Testaments schwer, bedeuten sie doch, den leidenschaftlichen Gott der Bibel mit einer Denktradition in Einklang zu bringen, die Gefühle a priori für irrational und allzumenschlich hält.

Es ist indes ebenso bekannt, dass Anthropomorphismen und Anthropopathismen nicht einfach eine primitive Vermenschlichung Gottes darstellen, sondern funktionsgebundene Aussagen sind, die ein Ergebnis theologischer Reflexion darstellen.² Dies soll an dieser Stelle anhand eines skizzenartigen Überblicks über die Gefühle Gottes nachgezeichnet werden.

In diesem Beitrag können noch kaum endgültige Ergebnisse zu dieser Fragestellung vorgelegt werden. Es scheint mir zum gegenwärtigen Zeitpunkt hilfreich, einige grundsätzliche Überlegungen zum Wesen der Emotion im Allgemeinen und zu den Emotionen Gottes im Alten Testament im Besonderen anzustellen. Wovon sprechen wir eigentlich, wenn wir von Emotionen reden? Und was hat das für Konsequenzen für Gottes Emotionen?

¹ PHILO, Quod Deus sit immutabilis, in: H. LEISEGANG, Die Werke in deutscher Übersetzung (Hg. Leopold Cohn u.a.), Berlin ²1962, 84.

² O. KAISER, Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments Bd. 2 (UTB 2024), Göttingen 1998, 312–318.

1. WAS FÜHLT GOTT? – DAS EMOTIONSVOKABULAR DES ALTEN TESTAMENTS

Um die Funktion der Gefühle Gottes näher zu bestimmen, bedarf es einer Bestandsaufnahme und Begriffsbestimmung. Im Folgenden ist daher zunächst ein Überblick über die alttestamentlich belegten Gefühle Gottes zu gewinnen.

1.1 „Fühlen“ im alttestamentlichen Hebräisch

Das alttestamentliche Hebräisch hat keinen eigenen Begriff für „fühlen“ oder „Gefühl“. Wahrnehmungs- und Empfindungsvorgänge werden ausgedrückt mit *rā'āh*, *tā'am* und *yāda'*. D.h. das Phänomen der Gefühle ist in alttestamentlichen Texten an bestimmte Sinneswahrnehmungen gebunden, das „Sehen“ (*rā'āh*) und das „Schmecken“ (*tā'am*). *rā'āh* als Gefühlsverb „bezeichnet die ganze Spannweite emotionaler Affekte, zumeist ohne spezifische Kontextklassifikation“³, und „verdichtet sich schließlich zu einer die Grundbefindlichkeit der Person prägenden Erfahrung“.⁴ *rā'āh* kommt daher dem deutschen „fühlen, empfinden“ ziemlich nahe, doch der Zusammenhang mit dem Sehen bleibt konstitutiv.⁵ Auch *tā'am* bezeichnet in erster Linie eine sensorische Empfindung (Geschmack), die jedoch in Richtung des Gespürs und des Merkens ausgedehnt werden kann.⁶

yāda' tendiert in aller Regel mehr auf die kognitiv-rationale Durchdringung einer Wahrnehmung, wird daher dem Sehen oder Hören nachgestellt und im Herzen lokalisiert.⁷ Insofern kennzeichnet *yāda'* seltener das, was sich mit „fühlen“ übersetzen lässt, es ist aber gelegentlich im Sinne von „durch Erleben erfahren“ gemeint (z.B. Jes 47,8).

Der anthropologische Vorgang des Fühlens wird also im Alten Testament anders repräsentiert als in der deutschen Sprache und insgesamt in der neuzeitlichen Tradition des Westens. Zum Einen sind die Gefühle im Alten Testament anders physiologisch verortet: Der hebräische Mensch denkt mit dem Herzen und fühlt mit Augen und Zunge. Als körperlicher Ursprungsort besonders intensiver Gefühle und Empfindungen kommen noch die Nieren (*kēlāyôt*) hinzu.⁸ In ähnlicher Weise kann auch die Leber (*kābed*) für das Gemüt stehen.⁹ Mitgefühl ist bekanntlich mit dem weiblichen Unterleib (*ræhæm*) verbunden. Es ist also zu berücksichtigen, dass man in der hebräischen Sprache die Gefühle an anderer Stelle des Körpers suchen muss als in der deutschen.

³ H.F. FUHS, Art. *rā'āh*, in: ThWAT VII (1993), 226–246, hier: 239.

⁴ Ebd., 241.

⁵ Ebd., 233.

⁶ Vgl. J. SCHÜPPHAUS, Art. *tā'am*, in: ThWAT III (1982), 369ff.

⁷ G.J. BOTTERWECK, Art. *yāda'*, in: ThWAT III (1982), 479–512, hier: 491f.

⁸ Vgl. D. KELLERMANN, Art. *kēlāyôt*, in: ThAWT IV (1984), 185–192.

⁹ Vgl. P. STENMANS, Art. *kābed*, in: ThAWT IV (1984), 17–23.

Zum zweiten ist zu berücksichtigen, dass in den alttestamentlichen Texten die sensorische und emotionale Wahrnehmung eines Sachverhalts weit weniger trennscharf von dessen kognitiv-rationaler Bewusstmachung abgegrenzt werden, als es die westlich-neuzeitliche Tradition mit der Polarität von „Gefühl“ und „Verstand“ tut. Als Beispiel möge die Redewendung „das Gute (Böse) in den Augen JHWHs“ (1Kön 15,36 u.ö.) dienen: Es denotiert sowohl emotionalen Widerwillen als auch kognitive Missbilligung JHWHs. An diese Beobachtung lässt sich aus der Perspektive der Emotionsforschung anknüpfen.

1.2 Gottes Gefühle

Welche Gefühle werden im Alten Testament Gott zugeschrieben, welche nicht? Der folgende Überblick erhebt die im Lexikon verzeichneten Gefühlsvokabeln im Interesse eines repräsentativen Bildes. Es kann schon dadurch nicht vollständig sein, dass es eine Reihe von Texten gibt, die ein Gefühl zwar beschreiben, aber nicht präzise benennen. Außerdem verzeichnen die Lexika z.B. keinen Eintrag für „Langeweile“, was nicht bedeuten muss, dass das Alte Israel dieses Gefühl nicht kannte. So hat die Bestandsaufnahme eine gewisse Vorläufigkeit.

1.2.1 Körperliche Empfindungen

Als überwiegend oder ausschließlich körperliche Empfindungen JHWHs werden erwähnt: (Wohl-) Behagen (*nîhoah*)¹⁰, Hunger (*rā'āb*), Sättigung (*šāba'*) und Müdigkeit/Schwäche/Erschöpfung (*yāgā'*; *lā'āh*). Es fehlen Durst, Kälte, Schmerz und Übelkeit. Hitzeempfinden begegnet nur im Zusammenhang mit JHWHs Zorn. Ob JHWH sexuelle Erregung empfindet, ist (vgl. Ez 16,7f.) interpretationsabhängig, wird aber nicht expliziert.

Sämtliche Empfindungen JHWHs sind außerordentlich selten: Hunger (Ps 50,12) und Sättigung (Jes 1,11) je einmal, Müdigkeit insgesamt fünfmal (*yāgā'*: Jes 40,28; 43,24; Mal 2,17; *lā'āh*: Jes 1,14; 7,13). Am häufigsten erwähnt ist JHWHs Wohlbehagen (*nîhoah*), das er durch den Opfergeruch empfindet bzw. empfinden soll (Gen 8,21; Lev 26,31; Num 28,2 u.ö.; insgesamt 39 Belege).

Hinsichtlich körperlicher Empfindungen JHWHs bleibt das Alte Testament also derart zurückhaltend, dass der Eindruck entsteht, er hätte gar keine. Das ist jedoch aus zwei Gründen nicht zutreffend: Erstens zeigt die Rede vom *rēah-nîho'ah*, dass JHWH sehr wohl empfindet. Sinn und Zweck des Opfers ist es (u.a.), JHWH möglichst dauerhaft Wohlbehagen zu verschaffen. Wie genau dieses Behagen konturiert ist, muss hier offen blei-

¹⁰ Zur Übersetzung s. K. KOCH, Art. *nîhōah*, in: ThWAT V (1986), 442–445, hier: 443f.

ben.¹¹ Signifikant ist auf jeden Fall, dass *nîhoah* eine der ganz wenigen Gefühlsvokabeln ist, die ausschließlich JHWH zum Subjekt haben. Zweitens kennt das Alte Testament – wie gleich zu zeigen sein wird – eine ganze Reihe körperlicher Empfindungen JHWHs. Sie werden aber stets in den Horizont von Gefühlen und Emotionen eingeordnet, die über das Körperliche hinausgehen.

1.2.2 Emotionale Empfindungen und Zustände

Mit JHWH als Subjekt werden folgende emotionale Empfindungen und Zustände ausgesagt: Interesse/Anteilnahme/Wohll wollen (*hāpaš*, *hāšaq*, *rāšāh/rāšôn*, *hāmad*), Ablehnung/Widerwillen (*māʿas*, *šānāʿ*), Freude (*gīl*, *šūs*, *šāmah*), Zorn (*ʿap*, *zāʿam*, *zāʿap*, *hemāh*, *hārôn*, *ʿābarāh*, *qāšap*), Verachtung (*māʿas*, *šānāʿ*), Ekel/Abscheu (*māʿas*, *šānāʿ*, *šiqqûš*, *tāʿab*, *gāʿal*, *qûl*), Mitleid (*rāham*, *nāham*), Reue (*nāham*), Begehren (*ʿāwāh*), Hoffnung (*qāwāh*, *šāpāh*), Liebe (*ʿāheb*, *hæsæd*), Hass (*šānāʿ*), Eifersucht (*qānāʿ*) und Genugtuung (*nāham*, *nāqam*).

Was JHWH ausdrücklich nicht empfindet – d.h. das entsprechende Lexem hat JHWH nicht zum Subjekt – sind Leid/Kummer/Sorge, Überraschung, Scham, Schuld, Furcht, Erstaunen, Verwirrung, Neugier, Sehnsucht, Heiterkeit, Begeisterung und Neid.

Auch im emotionalen Spektrum sind einige Gefühle außerordentlich selten: Begehren viermal (Hi 23,13; Ps 132,13.14; Hos 10,10), Genugtuung zweimal (Jes 1,14; Ez 5,13), Hoffnung ebenfalls zweimal (Ps 66,7; Jes 5,7). Die Freude JHWHs ist mit insgesamt zehn Belegen ebenfalls selten vertreten (*gīl*: Jes 65,19; Zeph 3,17, *šūs*: Dtn 28,63; 30,9; Jes 62,5; 65,9; Jer 32,41; Zeph 3,17, *šāmah*: Ps 104,31; Jes 9,16).

Im Unterschied zu den im vorigen Abschnitt erwähnten (rein) körperlichen Empfindungen ist JHWHs emotionales Spektrum wesentlich breiter und differenzierter.¹² Außerdem gibt es, mit Ausnahme einiger Nuancen beim Zorn, keinen Gefühlsterminus, der ausschließlich von Gott ausgesagt wird. D.h. anthropopathische Redeweise findet sich im Alten Testament im Hinblick auf die (emotionalen) Gefühle Gottes nicht hinsichtlich seiner (körperlichen) Empfindungen. Gleichwohl lässt sich ein deutlicher Unterschied zwischen Gott und Mensch beobachten. Vergleicht man göttliche und menschliche Gefühle auf ihre Schnittmenge hin, dann ergibt sich folgendes Bild:

¹¹ Wahrscheinlich sind gleichermaßen Sättigung wie Genuss konnotiert, vgl. A. MARX, *Familiarité et transcendance. La fonction du sacrifice d'après l'Ancien Testament*, in: DERS., *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament* (FAT 3), Tübingen 1992, 1–14. Zur Annahme, es handle sich um eine den Zorn Gottes beschwichtigende Gabe siehe KOCH, *nîhoah* (s. Anm. 10), 443.

¹² In diesen Emotionen sind immer auch körperliche Empfindungen enthalten, so Hitze beim Zorn, das „Bauchgefühl“ beim Mitleid, usw. Der Befund ist bekannt. Vgl. dazu S. SCHROER/T. STAUBLI, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 2005, 14–16.

GOTT	GOTT/MENSCH	MENSCH
	Interesse	
		Leid/Kummer/Sorge
	Widerwillen	
	Zorn	
	Freude	
		Scham
		Furcht
		Schuld
	Verachtung	
	Ekel	
	Mitleid	
	Reue	
	Begehren	
	Hoffnung	
	Liebe	
	Hass	
	Eifersucht	
	Wohlgefallen	
		Neid

Nur der Zorn und das Mitleid werden signifikant häufiger von JHWH ausgesagt als vom Menschen; bei Freude, Begehren, Hoffnung und Hass ist es umgekehrt. Die restlichen Gefühle, die Gott und Menschen teilen, sind etwa gleich häufig belegt. So gilt: Göttliche und menschliche Gefühle haben eine große Schnittmenge, doch es gibt eine ganze Reihe von Gefühlen, die Gott nicht hat.

Relevant für eine angemessene exegetische Wahrnehmung der Gefühle Gottes ist indes nicht nur der lexikalische Befund. Als ebenso aufschlussreich erweist sich dessen textliche Repräsentation, m.a.W.: Nicht nur, was JHWH fühlt oder nicht fühlt, ist signifikant, sondern wer wie von JHWHs Gefühlen spricht. Grundsätzlich werden in allen alttestamentlichen Büchern Gefühle Gottes erwähnt.¹³ Trotzdem ist nicht überall gleichermaßen von den Gefühlen Gottes die Rede. Am ergiebigsten für das ganze Gefühlsspektrum JHWHs sind die Psalmen, Jesaja, Jeremia und das Deuteronomium, wobei aber in keinem dieser Bücher alle Gefühle Gottes benannt werden:

	Pss	Jes	Jer	Dtn
Interesse				
Ablehnung				
Freude			Ø	

¹³ Mit Ausnahme von Koh, Est, Hld, was daran liegt, dass Gott hier kaum oder gar nicht erwähnt wird.

	Pss	Jes	Jer	Dtn
Zorn				
Verachtung		Ø		Ø
Ekel		Ø		Ø
Abscheu	Ø			
Mitleid				
Reue		Ø		Ø
Begehren		Ø	Ø	Ø
Hoffnung			Ø	Ø
Liebe				
Hass			Ø	
Eifersucht			Ø	
Genugtuung	Ø	Ø	Ø	Ø

Auf der anderen Seite ist die Genesis ausgesprochen arm an Emotionen Gottes. In ihr ist einmal vom Mitleid (Gen 43,13), zweimal von der Reue (Gen 6,6.7) und zweimal von der Liebe (*ḥæsæd*: Gen 24,12.27) die Rede. Weder die Schöpfung noch die Geschichte Abrahams, Isaaks und Jakobs sind also mit Gottes Liebe verbunden noch die Flut, Sodom oder die Verfehlungen der Väter mit dem Zorn.¹⁴ Daraus folgt zweierlei: Erstens ist das Verhältnis Gottes zur Welt im Alten Testament nicht notwendig durch Gefühle bestimmt. In der Genesis verwirklicht es sich vielmehr über unemotionale Kategorien wie Segen und Bund. Das sollte zweitens zur exegetischen Vorsicht mahnen, Gott am Text vorbei zu „emotionalisieren“. So erfolgt die Menschenschöpfung weder in Gen 1 noch in Gen 2 aus dem vielbeschworenen „Verlangen des Schöpfers nach Gemeinschaft“¹⁵, m.a. W.: aus einem Gefühl der Einsamkeit. Weder Gen 1 noch Gen 2 spekulieren über Gottes Motive, sondern lassen den Menschen zweckgebunden geschaffen werden. Gott hier emotional bestimmte Gründe zu unterstellen, schafft exegetisch und theologisch mehr Probleme als solche zu lösen.¹⁶

Betrachtet man den alttestamentlichen Ausdruck der Gefühle Gottes buchübergreifend und unabhängig von Themen und theologischen Vorannahmen, fällt ein wesentlicher Sachverhalt ins Auge: Von Gottes Gefühlen ist kaum einmal narrativ die Rede. Lediglich der Zorn, die Reue und das Mitleid JHWHs sind Sachverhalte, die sich durch einen Erzähler mitteilen lassen. Sämtliche anderen Gefühle und die Mehrzahl der drei eben genannten werden fast ausschließlich in Form der Rede versprachlicht, sei es als Figurenrede innerhalb der Erzählung, sei es in der Kommunikation im Ge-

¹⁴ E. JOHNSON, Art. *ʾānap*, in: ThWAT I (1973), 376–389, hier: 385, vermerkt Gen 32,23ff. als einen Text, der vom Zorn Gottes handle. Das ist aber in keiner Weise der Fall, weder explizit noch implizit.

¹⁵ Vgl. dazu A. SCHÜLE, Die Urgeschichte (Genesis 1–11) (ZBK.AT 1,1), Zürich 2009, 65f.

¹⁶ A. SCHÜLE, Der Prolog der hebräischen Bibel: der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1–11) (AThANT 86), Zürich 2006, 84ff.

bet, sei es in der Prophetie. Dabei ist derjenige, der am meisten über die Gefühle Gottes spricht, Gott selbst. Außerhalb der Psalmen, wo sich der Beter mit imaginierten Gefühlen Gottes auseinandersetzt, ist die prophetisch oder (im Pentateuch und den Geschichtsbüchern) quasi-prophetisch vermittelte Rede Gottes der Ort, dessen Gefühle zur Sprache zu bringen. Die Gefühle Gottes sind demnach zumindest im Alten Testament kein Gegenstand einer spekulativen Theologie, die Gott zum Objekt des Denkens macht. Vielmehr ist die emotionale Seite Gottes Bestandteil der Offenbarung. Somit ist die Rede von Gottes Gefühlen und Empfindungen eindeutig nicht beliebig, sondern Teil eines theologischen Systems, dem im Folgenden nachzugehen sein wird.

2. GEFÜHL UND VERSTAND: DIE KOGNITIVE BEDEUTUNG VON GEFÜHLEN

Die Rede von den Gefühlen Gottes überträgt anthropologische Sachverhalte auf Gott. Die Unterschiede zwischen den Gefühlen, die ein Mensch haben kann, und denen, die Gott haben kann, zeigen indes bereits an, dass Gottes Gefühle im Alten Testament nicht einfach eine beliebige „Vermenschlichung“ Gottes darstellen. Was Gott fühlt, und mehr noch, was er nicht fühlt, ist durchaus Bestandteil einer rational konturierten Theologie.

Den Elementen dieser Rationalität soll im Folgenden mit Hilfe einiger Ergebnisse der Emotionsforschung nachgegangen werden. Dabei geht es nicht darum, eine biblisch-hebräische Psychologie zu postulieren, schon gar nicht eine Psychologie Gottes. Vielmehr sollen aus den Einsichten der Emotionsforschung Impulse gewonnen werden, die Gefühle Gottes sachgemäß zu beschreiben.

2.1 Gottes Bedürfnisse – noch einmal zu den Empfindungen Gottes

Bereits im vorigen Abschnitt wurde zwischen Empfindungen und Gefühlen differenziert. Diese Unterscheidung ist grundlegend. Es gilt:

„Empfindungen sind Reaktionen auf Sinnesreize im bewusst erlebten Erfahrungszustand. [...] Empfindungen sind jedoch nicht mit Gefühlen gleichzusetzen, wenn auch Empfindungen mit Gefühlen einhergehen: z.B. Schmerz mit Furcht bzw. Unbehagen, ein Geruch mit Ekel, das visuelle Wahrnehmungsbild eines Sonnenaufgangs mit Freude. [...] Während aber Gefühlszustände und -prozesse mit kognitiven Inhalten verknüpft sind, involvieren Empfindungen eher elementarere, sensomotorische Erlebenskomponenten.“¹⁷

¹⁷ M. SCHWARZ-FRIESE, *Sprache und Emotion* (UTB 2939), Tübingen/Basel 2007, 50f.

Die Stärke – manchmal sogar das Vorhandensein – einer Empfindung hängt von der physischen Sensibilität des Individuums ab, ist aber willentlich und wissentlich nicht steuerbar¹⁸ und insofern irrational. Allerdings sind Empfindungen nur in bewusstem Zustand erlebbar und insofern mit der Kognition verbunden.

Empfindungen sind somit überwiegend physische Phänomene. Aussagen über Gottes Empfindungen sind demzufolge Aussagen über den Körper Gottes, Anthropomorphismen, keine Anthropopathismen.

Bereits im vorigen Abschnitt wurde festgestellt, dass das Alte Testament in diesem Bereich große Zurückhaltung übt: JHWH ist – mit Ausnahme der Empfindung des *rêaḥ-nîḥo^aḥ* – ein eigentümlich empfindungsloses Wesen, obwohl seine Körperlichkeit nicht in Frage steht. Jes 40,28–31¹⁹ weist vermutlich den Weg zur Deutung des Befundes, denn hier wird die Empfindung(sfähigkeit) JHWHs ausdrücklich negiert:

(28) Hast du es nicht erkannt, hast du es nicht gehört?

Ein Gott der Ewigkeit ist JHWH, der geschaffen hat die Enden der Erde:

Er wird nicht erschöpft (*yāʿap*) und wird nicht müde (*yāḡāʿ*) – unerforschlich ist seine Einsicht.

(29) Der gibt dem Erschöpften (*yāʿap*) Kraft, und wo keine Stärke ist, große Kraft.

(30) und es erschöpften (*yāʿap*) junge Männer und werden müde (*yāḡāʿ*)
Und Jünglinge – wahrlich, sie straucheln.

(31) Und die auf JHWH hoffen, empfangen neue Kraft, es wachsen ihnen Flügel wie Adler.

Sie laufen und werden nicht müde (*yāḡāʿ*), sie gehen und erschöpfen nicht (*yāʿap*)

In Jes 40,28–31 bilden Müdigkeit und Erschöpfung die Leitworte des Textes und sind gleichzeitig die Hauptkategorie zur Unterscheidung von Gott und Mensch. JHWH empfindet keine Müdigkeit und kann auch nicht erschöpfen. Vielmehr erweist er sich für die „die auf ihn hoffen“, als unerschöpfliche Kraftquelle. Die Aussage fügt sich in Deuterocesajas Theologie der Unvergleichlichkeit Gottes, die in den Bilderpolemiken kulminiert. Seine nächste Parallele hat dieser Text in Ps 50,12. Dort wird eine Sättigung JHWHs durch das Opfer abgelehnt. Die Rede von den Empfindungen JHWHs ist daher zum großen Teil eine Rede von seiner Empfindungslosigkeit, die als Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf eingesetzt wird.²⁰

¹⁸ Man kann sich nicht entscheiden, keinen Schmerz zu empfinden oder Hunger zu haben. Die Empfindung kann nur ignoriert werden (wobei sie meist stärker wird).

¹⁹ Exegetische Grundinformation: J. BLENKINSOPP, Isaiah 40–55. A New Translation with Introduction and Commentary, London u.a. 2002 (AB 19A), 148ff.

²⁰ Die Müdigkeit/Erschöpfung Gottes in Jes 1,14; 7,13; 43,24; Mal 2,17 ist durch Israels Fehlverhalten verursacht und scheint daher eher in Richtung der Ungeduld/Enttäuschung zu

Das Wohlbehagen JHWHs, das durch den Opfergeruch vermittelt wird, entstammt einem anderen Traditionsbereich und ist älter als die Theologie Deuteronesias. Im *rêah-niho^ah* sind Funktionen des Opfers komprimiert, die auf Speisung Gottes und soziale Kommunikation mit ihm (in Form eines Gastmahls) abheben, d.h. das Opfer befriedigt (u.a.) auch die körperlichen Bedürfnisse Gottes.²¹ Diese Tradition scheint auch nachexilisch noch eine gewisse Dignität gehabt zu haben, denn die – mit Deuteronesia gleichzeitigen priesterschriftlichen Texte in Lev 1–7 – benennen den *rêah-niho^ah* regelmäßig, obwohl er mit der Sühnefunktion des Opfers kollidiert. Gen 8,20ff. formuliert dann (nicht zufällig bereits in der Urgeschichte) eine proleptische Summe zu JHWHs Bedürfnissen und Empfindungen: „YHWH braucht das Opfer nicht, gleichwohl ist dieses in der Lage, ihn positiv zu beeinflussen“.²²

Empfindungen Gottes sind daher ein Sachverhalt, der im Zusammenhang mit Gottes Körperlichkeit näher zu konturieren ist. Anders verhält es sich mit Gefühlen und Emotionen.

2.2 Gottes Psyche: Zur Unterscheidung von Emotion und Gefühl

2.2.1 Theoretische Unterscheidungen zwischen Emotion und Gefühl

Im Gegensatz zum allgemeinen Sprachgebrauch, aber auch zu den Gepflogenheiten in Sprach- und Literaturwissenschaft sowie Theologie unterscheidet die Emotionsforschung zwischen Emotion und Gefühl. Bei dieser Unterscheidung ist im Einzelnen vieles kontrovers,²³ es lässt sich aber Folgendes festhalten:

„Gefühle stellen die Ebene von Emotionen dar, die die subjektiv erfahrenen Inhalte des auf den eigenen Zustand bezogenen Bewusstseins darstellt. *Gefühle sind damit erlebte Emotionen*, d.h. bewusst empfundene Zustände der inneren Befindlichkeit, die subjektive Erfahrung des eigenen emotionalen Zustands.“²⁴

Demgegenüber lässt sich die Emotion mit folgenden Bedingungen beschreiben:

weisen. Auf jeden Fall handelt es sich in diesen Texten eher nicht um eine Empfindung Gottes, sondern um einen komplexeren emotionalen Zustand.

²¹ Vgl. U. DAHM, Opfer und Ritus. Kommunikationstheoretische Untersuchungen, Marburg 2003.

²² A. SCHÜLE, Prolog (s. Anm. 16), 290.

²³ Vgl. SCHWARZ-FRIESE, Sprache (s. Anm. 17), 77–80 (Lit.!).

²⁴ Ebd., 78. Kursive Hervorhebung: M. Köhlmoos.

„Emotion [ist] ein qualitativ beschreibbarer Zustand, der mit Veränderungen auf einer oder mehrerer der folgenden Ebenen einhergeht: Gefühl, körperlicher Zustand und Ausdruck“.²⁵

[Emotionen sind] körperlich-seelische Reaktionen, durch die ein Umweltreignis aufgenommen, verarbeitet, klassifiziert und interpretiert wird, wobei eine Bewertung stattfindet.“²⁶

Kurz gesagt: Emotionen sind ein (mehr oder weniger) objektiver Sachverhalt, Gefühl ist dessen subjektives Erleben.

Gefühl und Emotion sind interdependent: Ein Gefühl bedarf der Emotion, um erlebt werden zu können, die Emotion benötigt das Gefühl, um vollständig zum Ausdruck zu kommen. Gefühl und Emotion sind jeweils mit der Kognition – und also mit Aspekten der Rationalität – verknüpft:

„Gefühle sind... subjektive Bewertungen introspektiv erfasster Emotionszustände. Damit diese Zustände introspektiv erfasst werden können, müssen sie bewusst als Repräsentationen erlebbar sein. Die bewusste Repräsentation setzt wiederum voraus, dass eine Form der Konzeptualisierung stattgefunden hat, und damit handelt es sich bei Gefühlen um kognitiv beeinflusste emotionale Zustände.“²⁷

M.a.W.: Dem bewussten Erleben (Gefühl) etwa einer körperlichen Hitze-Empfindung, Unruhe und aggressiven Gestimmtheit sowie einer gestörten Beziehung zu anderen folgt dessen Konzeptualisierung bspw. als „Zorn“. Damit haben sowohl das erlebende Subjekt als auch seine Umwelt die Möglichkeit, mit dieser Emotion im Rahmen der üblichen sozio-kulturellen Codes umzugehen. Das wirkt seinerseits auf das Erleben zurück: Der Zorn bspw. beruhigt sich (oder auch nicht).

Gefühle und Emotionen sind also nicht per se irrational, sondern auf komplexe Weise mit Kognition und Ratio verknüpft. Trotzdem enthalten sie ein Element des Irrationalen, insofern sich emotionale Zustände nicht wissentlich und willentlich aktivieren und nur begrenzt steuern lassen.²⁸ Ohne vorausgehende Ursache können keine genuine Gefühle empfunden werden.²⁹ Steuern lässt sich lediglich der Ausdruck der Emotion sowie deren Handhabungsstrategie.³⁰ Da dies jedoch in der Regel mit hoher Anstrengung oder intensiven Lernprozessen verbunden ist, gelten Gefühle

²⁵ L. SCHMIDT-ATZERT, Lehrbuch der Emotionspsychologie, Stuttgart 1996, 21.

²⁶ T. HÜLSHOFF, Emotionen. Eine Einführung für beratende, therapeutische, pädagogische und soziale Berufe (UTB 2051), München 1999, 14.

²⁷ SCHWARZ-FRIESE, Sprache (s. Anm. 17), 55.

²⁸ Vgl. dazu ebd., 76ff.

²⁹ Selbst wenn bspw. der Wunsch besteht, Angst zu empfinden, muss doch durch das Anschauen eines Gruselfilms die angstausslösende Situation erst herbeigeführt werden.

³⁰ Ebd., 75: „Gefühle... zu unterdrücken, bedeutet somit entweder ihre bewusste Repräsentation, ihren Aktivierungsgrad im Ich-Erlebnis kognitiv zu verschieben oder ihren nach außen tragbaren Ausdruck zu unterlassen.“

bzw. Emotionen häufig als rational nicht zugänglich und sind daher im Blick auf Gott eine unbequeme Kategorie. Indes ist eine Emotion, die sich unkontrolliert und unreflektiert äußert, streng genommen als Affekt zu bezeichnen, der eben außerhalb jeglicher rationalen Steuerungsmechanismen liegt.³¹ Diese sind im Alten Testament aber gerade nicht für Gott belegt.

Emotionen sind gesellschaftlich und individuell unverzichtbare „Kenntnis- und Bewertungssysteme“³², die funktional bestimmbar sind:

„Als Kenntnissysteme speichern Emotionskategorien teils universale, angeborene Empfindens- und Verhaltensmuster, teils sozial gesteuerte und individuelle Erlebens- und Erfahrungswerte. Als Bewertungssysteme werden sie (teils bewusst, teils unbewusst) benutzt, um innere und äußere Sachverhalte je nach Situation einzuschätzen und zu bewerten. [...] Emotionale Kenntnissysteme interagieren mit kognitiven, motivationalen und sensomotorischen Komponenten, begleiten und determinieren geistige Prozesse der Einschätzung oder Schlussfolgerung.“³³

Damit sind Emotionen nicht nur anlassbedingt, sondern auch zielbestimmt im Interesse evaluativer und regulativer Funktionen. Emotionen haben – auf dem Weg des subjektiven Gefühlserlebens – einen Wiedererkennungswert und sind somit kommunikativ vermittelbar und transsubjektiv handhabbar.³⁴

2.2.2 Gefühle und Emotionen Gottes im Alten Testament

Die Differenzierung zwischen Emotion und Gefühl bietet eine modellhafte Hilfestellung zur Beschreibung und Deutung emotionaler Zustände Gottes in alttestamentlichen Texten. Dabei gilt zunächst als Grundunterscheidung: Nur, wo JHWH in 1. Person sein subjektives Erleben schildert, liegt überhaupt ein Gefühl vor. Demgegenüber sind Texte in 2. und 3. Person Aussagen über die Emotionen Gottes.

Jes 63,1–6³⁵

(1) Wer ist der, der von Edom kommt, von Bozra in grellroten Kleidern, er, der prächtig *ist* in seinem Gewand, der stolz einherzieht in der Fülle seiner Kraft ? – Ich bin's, der in Gerechtigkeit redet, der mächtig ist zu retten. –
(2) Warum ist Rot an deinem Gewand und sind deine Kleider wie die eines Keltretters ? –

³¹ Vgl. SCHWARZ-FRIESE, Sprache (s. Anm. 17), 52f. Die oben zitierte Einschätzung, *rā'āh* als Gefühlsverb „bezeichnet die ganze Spannweite emotionaler Affekte“ (FUHS, *rā'āh* (s. Anm. 3), 239) ist daher emotionstheoretisch nicht korrekt erfasst.

³² SCHWARZ-FRIESE, Sprache (s. Anm. 17), 72.

³³ Ebd., 73.

³⁴ Vgl. ausführlich ebd., 89–133.

³⁵ Nach der Elberfelder Übersetzung.

(3) Ich habe die Kelter allein getreten, und von den Völkern war kein Mensch bei mir. Ich zertrat sie in meinem Zorn (*ʿap*) und zerstampfte sie in meinem Grimm (*ḥemāh*). Und ihr Saft spritzte auf meine Kleider, und ich besudelte mein ganzes Gewand.

(4) Denn der Tag der Rache (*nāqām*) war in meinem Herzen, und das Jahr meiner Vergeltung (*g^eʾûlîm*) war gekommen.

(5) Und ich blickte umher, aber da war keiner, der half. Und ich wunderte mich, aber da war keiner, der *mich* unterstützte. Da hat mein Arm mir geholfen, und mein Grimm (*ḥemāh*), der hat mich unterstützt.

(6) Und ich trat die Völker nieder in meinem Zorn (*ʿap*) und machte sie trunken in meinem Grimm (*ḥemāh*), und ich ließ ihren Saft zur Erde rinnen.

Ungeachtet der texteinleitenden Dialogsituation (VV. 1f.) und der retrospektiven Blickrichtung handelt es sich hier um die Schilderung des subjektiven Erlebens JHWHs im Moment seines Zorns. Typisch für Gefühlsäußerungen ist die breite Darstellung des Erlebens mit all seinen Begleitumständen. Für alttestamentliche Gefühlsschilderungen ist dieser Text insofern ungewöhnlich, als der (mögliche) Auslöser des Gefühls hier nicht thematisiert wird.³⁶ Gefühlsschilderungen zeichnen sich durch inhaltliche Breite aus, die gewissermaßen als Subtext auch noch Gefühle transparent werden lässt, die nicht mit präzisen Vokabeln benannt werden. In Jes 63 bilden Zorn (*ʿap*) und Grimm (*ḥemāh*) Ausgangs- und Zielpunkt einer Reflexion Gottes über einen Zustand der Aggressivität JHWHs. Beherrschend sind hier zunächst „Rache“ (*nāqām*) und „Vergeltung“ (*g^eʾûlîm*), derer JHWH scheinbar kaum Herr wird. Erst V. 5bff. wird dieser Zustand zum konkret benennbaren – und damit für das Publikum identifizierbaren – Zorn. Gerade VV. 4f. zeigen dabei, wie in der Reflexion die schwer kontrollierbare „Rache“ zum „Zorn“ wird, der bei aller Gewalt eine kontrollierbare Emotion bildet. An Jes 63,1–6 lässt sich exemplarisch die Wahrnehmung von Jörg Jeremias bestätigen, der den Zorn Gottes vom menschlichen Zorn unterscheidet:

„In den Hintergrund treten: die überempfindliche Verletzlichkeit, mit der Menschen ‚außer sich‘ geraten; die blinde Wut, mit der sie das eigene Handeln nicht mehr zu kontrollieren vermögen; die Amoralität und Gesetzlosigkeit, mit der Menschen im Zorn sich selbst absolut setzen und alle Regeln verletzen.“³⁷

Zumindest in diesem Text kommt es zu dieser Kontrolle des göttlichen Zorns aber durch die Selbstreflexion JHWHs, der dem Zorn schließlich den Vorrang vor seiner Rache gibt. Solche Gefühlsschilderungen JHWHs ma-

³⁶ Es sei denn, dass „Edom“ das textgebende Stichwort ist.

³⁷ J. JEREMIAS, Der Zorn Gottes. Das biblische Israel zwischen Erwählung und Verwerfung (BThSt 104), Neukirchen-Vluyn 2009, 7.

chen denn auch die inhärente Unberechenbarkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch transparent.

Im Unterschied zu Jes 63 ist Hi 19,6–20³⁸ eine Schilderung des Zornes Gottes als dessen objektiv – durch Hiob – beobachtbare Emotion. In diesem Text geht es nicht primär darum, eine Aussage über Gottes Zorn zu treffen. Dieser ist vielmehr der Ansatzpunkt für Hiobs eigenes Erleben, in dem Einsamkeit, Ohnmacht und Verzweiflung interagieren. Hiob findet darin zwar keinen Begriff für sein eigenes Gefühl, sein Hilferuf in V. 21 bildet indes den kognitiven Abschluss der Reflexion: Er ist auf Hilfe angewiesen. Das entspricht Jes 63,5f. insofern, als das Ziel der Gefühlsäußerung der Fokussierung des eigenen Erlebens dient. In Jes 63 handhabt JHWH jedoch seinen Zorn selbst in der Auseinandersetzung mit Rachewünschen, in Hi 19 sucht Hiob einen Umgang mit seinen eigenen Gefühlen, die durch Gottes Zorn ausgelöst sind.

An den beiden exemplarischen Texten zeigt sich, dass subjektives Gefühlserleben und dessen kognitive Durchdringung nicht immer trennscharf voneinander abzugrenzen sind. Hi 19 ist am Anfang und am Ende schon sehr stark auf den Auslöser seines Gefühls zugespitzt: Gottes Zorn (V. 11) und seine Hand (V. 21). Die literarische Repräsentation von Gefühlen und Emotionen überschreitet im Interesse der Textstrategie die von der Forschung gesetzten idealtypischen Grenzen. Es bleibt indes dabei, dass Gefühl introspektiv und subjektbezogen ist, eine Emotion dagegen die kognitive Distanzierung vom eigenen Erleben beinhaltet.

Dabei sind für den Ausdruck von und den Umgang mit Emotionen zwei Eckpunkte konstitutiv: Die Verknüpfung mit dem Auslöser und die (handlungsbezogene) Perspektive auf die Funktion der Emotion.³⁹ Insofern sind auch viele Ich-Äußerungen JHWHs im Alten Testament Aussagen über seine Emotionen und damit Einschätzungen einer Situation: z.B. Ex 22,21ff.

(21) Keine Witwe oder Waise dürft ihr bedrücken.

(22) Falls du sie in irgendeiner Weise bedrückst, dann werde ich, wenn sie wirklich zu mir schreien *muß*, ihr Geschrei gewiß erhören,

(23) und mein Zorn wird entbrennen, und ich werde euch mit dem Schwert umbringen, so daß eure Frauen Witwen und eure Kinder Waisen werden.

Hier wird die präzise und daher hochgradig rationale Relation von Ursache und Wirkung benannt. Auslöser des Zorns ist die Missachtung der Gerechtigkeitsforderung.⁴⁰ Folge des Zorns ist die Tötung der Schuldigen. Hier hat sich JHWH kognitiv so weit von seinem Zorn distanziert, dass er die jeweilige begrenzte Ursache und Wirkung klar benennen kann. Diese kognitive

³⁸ Exegetische Analyse: M. KÖHLMÖS, *Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch* (FAT 25), Tübingen 1999, 257ff.

³⁹ Siehe hierzu die oben angegebene Definition von Hülshoff, vgl. Anm. 26.

⁴⁰ Vgl. JEREMIAS, *Zorn* (s. Anm. 37), 7f.

Objektivierung geht so weit, dass Gott seinen Zorn ankündigen kann. Das ist kein Widerspruch zur oben gemachten Beobachtung, dass Gefühle nicht aktivier- oder kontrollierbar seien. Die proleptische Ankündigung des Zorns trägt vielmehr der Tatsache Rechnung, dass emotionsauslösende Situationen kontingent sind: Gott beschließt nicht, zornig zu werden, sondern wird auf die entsprechende Situation notwendig, aber nachvollziehbar mit Zorn reagieren. In diesem Horizont liegen auch die meisten Aussagen über Gottes Emotionen in der 3. Person. Auch hier steht die emotionale Reaktion Gottes an der Schnittstelle zwischen Auslöser und Zukunftsperspektive. Dabei ist durchaus Raum für die Erstaunlichkeit des Auslösers, wie z.B. Dtn 7,6bff. Zeigt.⁴¹ Auch die Folgen einer Emotion Gottes sind nicht immer dieselben.⁴² Trotzdem wird die Ursache-Wirkung-Relation nicht in Frage gestellt. Die im Hinblick auf den Zorn Gottes oft gemachte Beobachtung, dass er niemals grundlos erfolgt, spricht daher nicht für die besondere Qualität göttlicher Emotionen im Vergleich zu menschlichen, sondern gilt grundsätzlich für Emotionen.

In jedem Fall sind Gefühlsäußerungen und sprachliche Repräsentationen von Emotionen kommunikative Mitteilungen über

„Einschätzungen, mit denen ein Individuum entweder
sein eigenes Körperbefinden,
seine seelische Befindlichkeit,
seine Handlungsimpulse,
seine kognitiven Denkinhalte oder
allgemein Umweltsituationen (im weitesten Sinne)
beurteilt“⁴³.

Die sprachliche Repräsentation eines emotionalen Zustands ist daher niemals eine ziellose Befindlichkeitslyrik, sondern ein Mittel zur Kontingenzbewältigung. Eine vorfindliche Situation wird – im Rahmen ihres emotional erfahrbaren Spektrums – interpretiert und plausibilisiert. Die Thematisierung der Gefühle und Emotionen Gottes ist daher gerade nicht ein Abbild seiner irrationalen Launenhaftigkeit, mit der er gewissermaßen „aus dem Bauch heraus“ agiert. Im Gegenteil, sie zielt in jedem Fall auf die Auflösung einer kognitiven Dissonanz, sei es in Gott selbst, sei es durch jene, die seine Emotionen erleiden. Die Benennung der Emotionen Gottes sind auf menschlicher Seite Deutungsmodelle unverständlicher Situationen – unter der niemals in Frage gestellten Prämisse, dass Gott ein Teil der Welt ist. Theologisch gesprochen, sind Gefühle und Emotionen Gottes daher ein

⁴¹ Vgl. dazu H. SPIECKERMANN, Mit der Liebe im Wort. Zur Theologie des Deuteronomiums, in: Ders., Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33), Tübingen 2001, 157–172, hier: 160ff.

⁴² Ausführlich: JEREMIAS, Zorn (s. Anm. 37), 55–76.

⁴³ SCHWARZ-FRIESE, Sprache (s. Anm. 17), 55.

Teil seiner Personalität, durch welche er sich zur Welt in Beziehung setzt. Damit wird die Unterscheidung zwischen Gott und Welt indes nicht aufgehoben, wie im Folgenden zu zeigen sein wird.

3. LIEBE UND ZORN: ZUR HERMENEUTIK DER GEFÜHLE GOTTES

Emotionale Zustände und ihr subjektives Erleben sind durch dreierlei gekennzeichnet: Es gibt erstens eine Basisdifferenzierung nach „positiv“ (lustvoll, angenehm) und „negativ“ (unlustvoll, unangenehm). Zweitens nehmen sie unterschiedliche Intensität an: Das Spektrum der Furcht z.B. reicht von Panik bis Unsicherheit. Drittens schließlich gehen sie charakteristische Mischungen ein: Hoffnung bspw. enthält Elemente von Freude und Furcht. Die Emotionsforschung hält diese Beobachtungen in Modellen fest, die sowohl die Intensität als auch die Komplexität von Emotionen erfassen und deuten.⁴⁴ Verwendet werden soll dieser Zugang hier als hermeneutisches Hilfsmittel zum besseren Verständnis des alttestamentlichen Emotionsvokabulars. Wir betrachten dabei

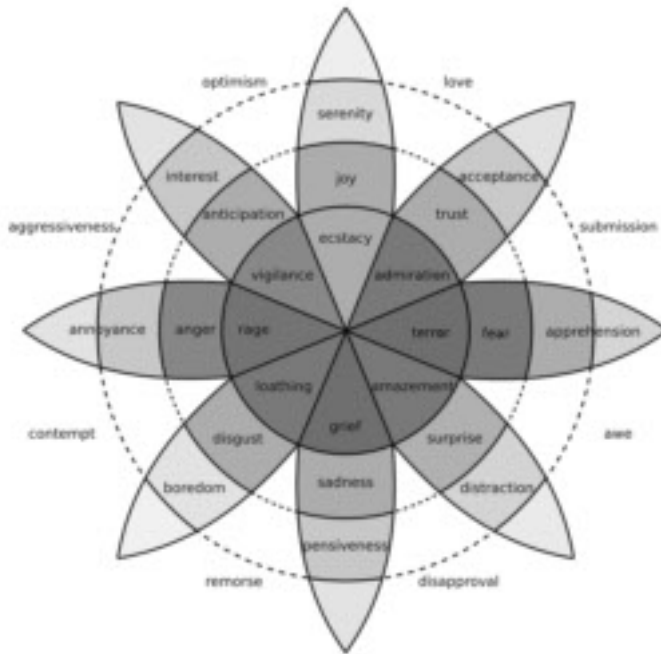
„die als Basisemotionen erachteten Emotionskategorien im Sinne der prototypischen Beschreibung als um typische Eigenschaften angeordnete Kategorien. [Es] ergeben sich konzeptuelle Emotionsfamilien mit ihren mehr oder weniger typischen Mitgliedern.“⁴⁵

Zugrunde gelegt ist für diese Emotionshermeneutik das Modell des Evolutionsbiologen Robert Plutchik, das als Beschreibungsmatrix verwendet wird.⁴⁶

⁴⁴ Bei einigen Emotionstheoretikern – z.B. R. PLUTCHIK, *Emotions. A general psycho-evolutionary theory*, in: K. SCHERER/P. EKMAN (Hg.), *Approaches to emotion*, Hillsdale 1984, 197–200; A. DAMASIO, *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, München ³1997; vgl. ausführlich SCHWARZ-FRIESE, *Sprache* (s. Anm. 19), 66f. – liegt der Theorie ein biologisches Erklärungsmodell zugrunde, das jedoch heftig umstritten ist (vgl. z.B. A. ORTONY/T.J. TURNER, *What's basic about basic emotions*, *Psychological Review* 97 (1990), 315–321).

⁴⁵ SCHWARZ-FRIESE, *Sprache* (s. Anm. 17), 67.

⁴⁶ PLUTCHIK, *Emotions* (s. Anm. 44), 197–200. Als Beschreibungsinstrument genießt dieses Modell in der Emotionsforschung breite Akzeptanz. Abb. aus: R. PLUTCHIK, *Emotions and Life. Perspectives From Psychology, Biology, and Evolution*, Washington, DC 2002, Cover.



In diesem Schema werden oberhalb der Achse „Wut“ (rage) und „Panik“ (terror) die überwiegend positiven Emotionen angeordnet, darunter die überwiegend negativen. Die Intensität des erlebten Gefühls nimmt von innen nach außen zu, ebenso die Komplexität. Komplexe Gefühle/Emotionen ergeben sich aus der Kombination benachbarter Emotionskategorien.⁴⁷ Prinzipiell gilt dabei Zweierlei: Die Intensität einer Emotion nimmt ab, je komplexer die Emotion ist. Außerdem heben sich zwei direkt entgegengesetzte Emotionen auf, wenn sie gleichzeitig auftreten.

3.1 Der emotionale Gott: Gefühls-Landschaften in alttestamentlichen Texten

Dieses gut etablierte Beschreibungsmodell ist im Blick auf die Exegese hilfreich. Der wohl größte Erkenntnisgewinn liegt dabei im Verhältnis von „Liebe“ und „Zorn“. Nach theologischem Verständnis ist die Liebe Gottes die Emotion, die seinem Zorn derart entgegengesetzt ist, dass sie diesen aufhebt. Das o.g. Emotionsschema steht dem entgegen. Der exakte Gegenpol zum „Zorn“ ist hier „Furcht“; es ist die einzige Polarität, bei der zwei negative Emotionen einander aufheben. „Zorn“ und „Liebe“ können gerade

⁴⁷ Bei PLUTCHIK, Emotions (s. Anm. 44), 198f. sind auch Kombinationen vorgesehen, die Kategorien „überspringen“, z.B. „Stolz“ als Kombination aus „Freude“ und „Ärger“. Dies lässt sich indes in einer zweidimensionalen Graphik schwer darstellen.

noch miteinander kombiniert werden, lediglich „Furcht“ neutralisiert „Zorn“. In Gott selbst ist daher – bei Zugrundelegung dieses Modells – nicht so sehr die Liebe geeignet, seinen Zorn aufzuheben, sondern das Vertrauen.

Der zweite Erkenntnisgewinn für die theologische Begriffsbildung liegt in dem Sachverhalt, dass „Liebe“ überhaupt keine klar abgrenzbare Einzeldomäne ist, sondern ein komplexer Zustand: „Liebe“ ist demzufolge zusammengesetzt aus „Freude“/„Gelassenheit“ einerseits und „Akzeptanz“/„Vertrauen“ andererseits. Entgegengesetzt sind der „Liebe“ in ihrer Komplexität eher „Bedauern“ oder „Verachtung“.

Die simple theologische Polarität „Liebe – Zorn“ lässt sich emotions-theoretisch in Frage stellen. Demgegenüber gibt es alttestamentliche Texte, die sich in das skizzierte Modell fügen: etwa Hos 11,1–9⁴⁸.

(1) Als Israel jung war, habe ich es geliebt (*ʾāheb*), und ich rief meinen Sohn aus Ägypten.

(2) Sooft man sie rief, haben sie sich abgewandt von ihnen;
den Baalen bringen sie Schlachtopfer dar und den Götterbildern Rauchopfer!
(3) Dabei war ich es, der Efraim das Gehen beigebracht hat – er hob sie auf seine Arme –,

sie aber haben nicht erkannt, dass ich sie geheilt habe.

(4) Mit menschlichen Seilen habe ich sie gezogen, mit Stricken der Liebe (*ʾahabāh*)

und ich war für sie wie jene, die das Kleinkind an ihre Wangen heben,
und ich neigte mich ihm zu, ich gab ihm zu essen.

(5) Es muss nicht zurück ins Land Ägypten!

Aber Assur wird sein König sein,
denn sie haben sich geweigert, umzukehren.

(6) Und in seinen Städten wird das Schwert seine Runden ziehen und seinen Schwätzern ein Ende bereiten,
und es wird sie fressen, ihrer Pläne wegen.

(7) Mein Volk aber ist verstrickt in die Abkehr von mir.

Und man ruft es auf zu Hohem, bringt und bringt sie aber nicht dazu, zu preisen.

(8) Wie könnte ich dich preisgeben (*nātan*), Efraim, wie dich ausliefern (*māgan*), Israel?

Wie könnte ich dich preisgeben (*nātan*) wie Adma, wie dich behandeln (*śim*) wie Zebojim?

Mein Herz sträubt sich (*hāpak leb*), all mein Mitleid ist erregt (*kāmar niḥūmim*).

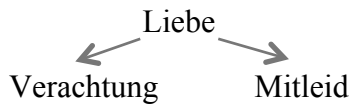
(9) Meinem glühenden Zorn (*h^arôn ʾap*) werde ich nicht freien Lauf lassen,
Efraim werde ich nicht noch einmal vernichten,
denn ich bin Gott und nicht irgendwer, heilig in deiner Mitte,
und ich werde in keine Stadt eindringen.

⁴⁸ Übersetzung nach der Zürcher Bibel. – Exegetische Analyse: J. JEREMIAS, Der Prophet Hosea (ATD 24.1), Göttingen 1983, 138ff. – Zum emotionalen Gehalt: DERS., Zorn (s. Anm. 37), 140–143.

Hos 11,1–9 ist eine Reflexion JHWHs über Israels Verrat an ihm. Es liegt eine Gefühlsschilderung Gottes vor, wie sie im vorigen Abschnitt beschrieben wurde: JHWH schildert das subjektive Erleben seiner Gefühlsreaktionen auf seine verratene Liebe. Aus diesem Grund ist das emotionale Spektrum des Textes recht breit; als implizite Emotionen klingen hier auch Enttäuschung und Erstaunen mit. Die Enttäuschung ist in VV. 3.5.7 das Hauptempfinden des Textes, der prononciert mit der Liebe (VV. 1.4) beginnt. Die Pointe des Textes liegt bekanntlich darin, dass JHWH an Israel mit der Begründung festhält: „denn ich bin Gott und nicht irgendwer, heilig in deiner Mitte“ (V. 9). Der Zorn, den JHWH explizit nicht vollstrecken will, ist indes nicht das genaue Gegengewicht zu seiner Liebe. Dem betonten Lieben Gottes entspricht die ebenso betonte Auseinandersetzung mit dem „Preisgeben“ (V. 8), dem Akt der Verachtung. JHWH widersteht hier, dem (emotional naheliegenden) Impuls, Liebe durch Verachtung aufzuheben. Erst nachdem JHWH der Verachtung widerstehen kann, weigert er sich, den nächsten (emotionalen) Schritt zu vollziehen, nämlich seinen Zorn zu vollstrecken. Den Wendepunkt markiert V. 8b, der mitten im Sturm der Emotionen Gottes eine Reflexion darüber andeutet – markiert durch das „Herz“ als das Organ des Denkens. JHWH ist in der Lage, der Verachtung noch eine zweite Emotion entgegenzusetzen: Mitleid bzw. Reue.⁴⁹ Emotionstheoretisch ist umstritten, ob „Mitleid“ eine Kategorie des Segments „Liebe“ oder des Segments „Bedauern“ („remorse“) ist. Beides wäre innerhalb der Dramaturgie von Hos 11 möglich. Ordnet man „Mitleid“ der „Liebe“ zu, ergibt sich gewissermaßen eine zweifache Polarität:

Liebe → Verachtung/Verwerfung → Mitleid

Begreift man „Mitleid“ als Teil des Segments „Bedauern“, ergibt sich:



In jedem Fall ist der Zorn nicht direkt der Liebe entgegengesetzt, sondern Teil einer wesentlich komplexeren emotionalen Strategie, die im Falle von Hos 11 mit einem erheblichen Anteil an Reflexion verknüpft ist.

Gefühlsschilderungen Gottes, wie sie vor allem in der Prophetie vorliegen, lassen sich mit Hilfe der Emotionsmatrix präziser erfassen. Hier scheinen Gefühle Gottes auf, die offenbar in anderen Bereichen der Theologie nicht vorgesehen sind, jedoch Gottes Beziehung zur Welt und vor allem zu Israel dichter und plausibler beschreiben können als es eine geradlinigere

⁴⁹ *niḥūmāy* ist textkritisch unsicher, vgl. zur Diskussion auch H.W. WOLFF, Hosea (BK 14,1), Neukirchen-Vluyn ⁴1990.

Emotionstheorie nach dem Vorbild von Ex 22 kann. Dabei bleiben gewisse Gefühle Gottes – wie etwa seine Enttäuschung⁵⁰ – prinzipiell unaussprechlich, können aber durch Annäherung an Gottes eigenes Erleben soweit versprachlicht werden, dass seitens des Publikums eine produktive Auseinandersetzung stattfinden kann – und zwar mit dem eigenen Beitrag zu Gottes Gefühlen.⁵¹

3.2 Sprache und Emotion

Die „Emotionalisierung“ Gottes in Texten wie Hos 11 ist kein reiner Selbstzweck, sondern durch seine Textwerdung auch eine Mitteilung (Gottes) nach außen:

„Das Emotionspotenzial eines Textes betrifft nicht nur die kodierten Gefühle der fiktiven (oder realen) Personen der Textwelt, sondern auch die antizipierten Gefühle der Rezipienten. Emotionalisierung involviert nicht nur die Rekonstruktion der emotionalen Befindlichkeit der Textweltreferenten, sondern auch die Aktivierung bzw. Konstruktion der Gefühle des Lesers.“⁵²

In den Gefühlsschilderungen Gottes geht es daher immer auch darum, das Publikum, d.h. zuallererst Israel, eine bestimmte Mitteilung zu machen. Die Wirkung von Hos 11 ist nicht „Gott widersteht seinem Drang zur Verwerfung“, noch weniger „Gott ist Liebe/Mitleid“, sondern retrospektiv das Gottesverhältnis der Generation zu beschreiben, die das Gericht herausgefordert hat (und immer wieder neu unter dem Gericht steht). Die emotionsgeladene Rede Gottes bei den Propheten plausibilisiert – neben der stärker objektivierenden Darstellung im Deuteronomistischen Geschichtswerk – die Geschichte JHWHs mit Israel als „ständiges Abmühen um die Einsicht der Menschen“⁵³. Die Gefühlsschilderungen Gottes sind damit „persuasive Strategien“⁵⁴, die Israel gerade durch die emotionale Unterfütterung der Argumentation zu einer rational-kognitiven Einsicht in sein Verhalten bringen sollen:

„Empathie und Identifikation gelten als Garant für wirkungsvolle Persuasion. Somit lässt sich die über das Emotionspotenzial realisierte, von Textproduzenten antizipierte und intendierte Emotionalisierung als persuasive Strategie beschreiben. Persuasive Strategien sind kommunikative Verfahrensweisen, die spezifisch rezipientenbeeinflussend, d.h. intentional auf bestimmte Wirkung ausgerichtet sind.“⁵⁵

⁵⁰ Der Grund dürfte darin liegen, dass der Sachverhalt „enttäuschen“ im Bibelhebräischen mit *bûš* konstruiert wird (Jes 1,29; 20,5; Jer 2,36; 12,13; 48,13; Ez 32,30; 36,32); dieses Verb ist durch seine Nähe zu „Scham“/„Beschämung“ jedoch für Gott nicht aussagbar.

⁵¹ Sog. „implizite Gefühlsthematisierung“; SCHWARZ-FRIESE, Sprache (s. Anm. 17), 218–222.

⁵² Ebd., 222.

⁵³ JEREMIAS, Zorn (s. Anm. 37), 104.

⁵⁴ SCHWARZ-FRIESE, Sprache (s. Anm. 17), 222.

⁵⁵ Ebd., 223.

In persuasiven Texten gehören Analogien zum Standardrepertoire: Mit bestimmten Gefühlswerten verknüpfte Situationen werden eingesetzt, um beim Publikum eine bestimmte Wirkung zu erzielen.⁵⁶ In Hos 11 wird die Analogie der väterlichen Liebe JHWHs eingesetzt, um seitens der Hörer die größtmögliche Empathie mit Gott zu erreichen. Israels Versagen wird damit plausibel. In der relativ geschlossenen Argumentation der Rede JHWHs haben wir es mit einer Textwelt zu tun, deren Emotionspotenzial zwischen Mitgefühl mit JHWH und Empörung über die unverständigen Israeliten angesiedelt ist. Gerade die durchgehaltene Perspektive JHWHs, die keine Motive Israels benennt, ermöglicht nur die eine Reaktion auf den Text, nämlich Parteinahme für JHWH. Indes ist gerade bei Hos 11 zu berücksichtigen, dass JHWH am Ende eine Wendung vornimmt, die das Publikum überraschen muss (obwohl es möglicherweise immer wieder auf eine solche Wendung JHWHs hofft).

In Gefühlsreflexionen JHWHs wird damit das Erleben Gottes für das Publikum funktionalisiert. Es dürfte daher kein Zufall sein, dass Texte wie Hos 11 (Jer 3; Ez 16; 23 u.a.) in ihrer Emotionalisierung JHWHs sehr weit gehen und von menschlichen Relationen Gebrauch machen, die einen hohen menschlichen Identifikationswert und ein ebenso hohes Emotionspotenzial haben: Elternschaft und Ehe.⁵⁷ Die für alttestamentliche Verhältnisse recht weitreichende anthropomorphe Annäherung an Gott im Hinblick auf sein emotionales Erleben hat hier die Funktion, Israel zum besseren Verständnis JHWHs und seiner selbst zu bringen. Dies ist jedoch nicht im Rahmen einer Rede über Gott zu verwirklichen, sondern nur durch die Imagination des Erlebens Gottes, die ihn selbst sprechen lässt.

Das heißt, gerade in den Gefühlsschilderungen Gottes ist Zweierlei zu berücksichtigen. Zum Einen ist die jeweilige „Landkarte“ der zum Ausdruck kommenden Gefühle möglichst präzise zu bestimmen, um das Bild der Emotionen JHWHs vollständig zu erfassen. Damit hängt zweitens zusammen, dass die (mögliche) Wirkung dieser Gefühle auf das Publikum zu erheben ist. Die Gefühle Gottes dienen nicht nur der Beschreibung Gottes, sondern vermitteln auch eine Botschaft. Es gilt daher für diese Texte:

„not to look for reality, but for purposes, which underlie the strategies of creating one reality instead of another.“⁵⁸

⁵⁶ Ebd., 223f.

⁵⁷ Die Metaphern von JHWH als „betrogenem Ehemann“ oder „enttäuschem Vater“ verdanken sich daher nicht nur sozio-kulturell codierten Gottesbildern (vgl. für das Ehebild: G. BAUMANN, *Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern* (SBS 185), Stuttgart 2000), sondern aus diesen wird gezielt gewählt, um die Argumentation emotional zu verstärken.

⁵⁸ H. MOLOTCH/M. LESTER, *News as purposive behavior: on the strategic use of routine events, accidents and scandals*, in: S. COHEN/J. YOUNG (Hg.), *The manufacture of news. Social problems, deviance, and the mass media*, London 1981, 113–137, hier: 113f.

4. GOTT UND MENSCH: ZUR SOZIO-KULTURELLEN CODIERUNG VON EMOTIONEN

Gefühle und Emotionen sind psycho-physiologische Gegebenheiten und somit in gewissem Sinne kulturübergreifend. Der Grund liegt in ihren biologischen Wurzeln. Trotzdem sind sie in höchstem Maße sozio-kulturell codiert. Diese sozio-kulturellen Bedingungen sind bei der Frage nach den Gefühlen Gottes mit zu berücksichtigen.

4.1 Ausdrucksregeln und Gefühlsregeln

In der Emotionstheorie besteht weitreichender Konsens darüber,

„daß Gefühle bzw. Emotionen stark sozial determiniert sind und daß die Charakterisierung eines Gefühls nur im Gefüge seiner situativen Bedingungen möglich ist. Emotionen werden durch das Zusammenspiel von psychischen, sozialen und kulturellen Systemen konstituiert. Da die Emotionen immer eine implizite Sozialität haben, erfolgt die Entfaltung und Formung der Emotionen durch die soziale Umwelt.“⁵⁹

Die hier angesprochene „Entfaltung und Formung der Emotionen“ erfolgt über Symbolisierungs- und Ausdruckssysteme („Codes“)⁶⁰, in denen Emotion und Kognition auf bestimmte Weise verknüpft sind und die Folgendes leisten:

- Sie repräsentieren das kollektive Wissen über Emotionen
- Sie formen die Emotionen
- Sie aktualisieren die Emotionen
- Sie kontrollieren die Emotionen

In der Summe lässt sich in einer Gesellschaft von einem „emotionalen Klima“ sprechen,

„das das Erleben und die Handlungen der Individuen einer Kultur beeinflusst. Innerhalb des emotionalen Klimas lassen sich Emotionen als soziale Handlungen ansehen, mit denen etwas erreicht werden soll.“⁶¹

Für unseren Zusammenhang sind vor allem der Aktualisierungs- und der Kontrollaspekt emotionaler Codes von Bedeutung. Bei der Aktualisierung werden Emotionen durch ihre Codierung mit einer Dramaturgie versehen,

⁵⁹ S. JAHR, Emotionen und Emotionsausdruck in Sachtexten. Ein interdisziplinärer Ansatz zur qualitativen und quantitativen Beschreibung der Emotionalität von Texten (Studia linguistica Germanica 52), Berlin/New York 2000, 17.

⁶⁰ Ebd., 18f.

⁶¹ Ebd., 19.

die Wahrnehmung von eigenen und fremden Emotionen sowie ihren Umgang damit festlegt. Die im ersten Abschnitt beobachtete physiologische Verortung der Gefühle im alttestamentlichen Denken ist ein Beispiel für eine solche aktualisierende Codierung: Die Verknüpfung der Gefühle mit den Sinnen, des Denkens mit dem Herzen stellt einen Rahmen zur Eigenwahrnehmung, zum Ausdruck und zur Bewältigung der Emotion dar; Hos 11 füllt diese allgemeine Dramaturgie mit der spezifischen Dynamik des Umgangs JHWHs mit dem Verrat seiner Liebe aus. Auf dieser Grundlage lassen sich Gefühle mitteilen und mit der sprachlichen Repräsentation eine bestimmte Reaktion erzielen, die im vorigen Abschnitt dargestellt wurde.

Emotionskontrolle ist an codierte Regeln gebunden. Sie bildet ein gesellschaftlich festgelegtes Gegenwicht zur inhärenten Nicht-Kontrollierbarkeit von Emotionen. Die Codierung emotionaler Kontrolle erfolgt über ein doppeltes Regelwerk.

„*Feeling rules* sind über die Sozialisation vermittelte Deutungs- und Verhaltensmuster, die festlegen, was in welcher Situation gefühlt werden soll“.⁶²

Mithin ist die emotionale Reaktion auf eine gegebene Situation nicht allein durch biologische Muster geprägt, sondern in hohem Maße durch soziale und kulturelle Regeln überformt. Überspitzt gesagt: Emotionen sind nicht (nur) natürlich, sondern der soziale und kulturelle Kontext schreibt (in gewissem Umfang) vor, was gefühlt werden soll.

Diese Wahrnehmung bietet ein wichtiges Korrektiv zu theologischen Urteilen über die Emotionen Gottes. Es lässt sich in Exegese und Theologie beobachten, dass der Zorn Gottes und sein Richten, Strafen und Zürnen häufig in nicht ganz sachgemäßer Weise vermischt werden.⁶³ Dies liegt tatsächlich an der Kollision unterschiedlicher kultureller Systeme. In alttestamentlichen Texten ist der Zorn JHWHs die Reaktion auf ein schuldhaftes Vergehen der Menschen (vgl. oben zu Ex 22).⁶⁴ Die westlich-neuzeitliche Tradition reagiert auf Fehlverhalten jedoch mit dem Wunsch nach (juristischer oder moralischer) Vergeltung. So werden die beiden Systeme – der textliche Befund des Zorns angesichts der Verfehlung und die Tradition der Strafe in Reaktion auf Verfehlung – miteinander vermischt. Solche Vermischungen führen in der Fernwirkung zu Fehleinschätzungen des Gottesbildes, die anhand der hier skizzierten Impulse zu korrigieren sind.⁶⁵

⁶² JAHR, Emotionen (s. Anm. 59), 19.

⁶³ JEREMIAS, Zorn (s. Anm. 37), 4f. In ähnlicher Weise wird z.B. ein unerklärliches gewalttätiges Handeln JHWHs unter „Zorn“ subsumiert (vgl. Johnson, *ʿanap* (s. Anm. 14) 348f. zu Gen 32,23–33 und Ex 4,24–28).

⁶⁴ S. auch JEREMIAS, Zorn (s. Anm. 37), 7f.

⁶⁵ Angesichts der Textbeobachtung, dass JHWH auf Verfehlung recht regelhaft mit Zorn reagiert, hält sich hartnäckig die Interpretation der Sintflut als Zornestat JHWHs, vgl. dazu ebd., 5.

Der Ausdruck von Emotionen erfolgt entlang der sog. *display rules*: Der Emotionsausdruck ist in jeder Kultur unterschiedlich mindestens durch die Faktoren „Alter“, „sozialer Status“ und „Gender“ codiert. Festgelegt im Sinne einer sozialen Norm ist, welche Emotionen in welchem Kontext mit welcher Intensität gezeigt werden dürfen. D.h., dass sich Freude transkulturell gleich ausdrückt und physiologisch gleiche Prozesse bedingt, ist eine Seite des emotionalen Ausdrucks, die andere Seite ist jedoch die, ob und wie eine Kultur den beobachtbaren Ausdruck von Emotionen bewertet, deutet und zulässt. Damit sind die Emotionen JHWHs in den Komplex der Persönlichkeit Gottes zu integrieren, der sich folgendermaßen beschreiben lässt:

„Die Menschengestaltigkeit einer Gottheit bildete im Alten Orient und in Israel eine unhinterfragte Voraussetzung der Gotteskonzepte, zu denen auch stets die Vorstellung eines göttlichen ‚Körpers‘ gehörte, der aber nicht von unseren Unterscheidungen zwischen ‚materiell‘ und ‚geistig‘, ‚sichtbar‘ und ‚unsichtbar‘ her verstanden werden sollte. [...] Das Konzept des Götterleibs... muss vielmehr im... Zusammenhang des religiös (-kulturellen) Symbolsystems wahrgenommen werden. [...] Das Konzept des göttlichen ‚Körpers‘ erscheint als logisches Implikat personaler Gottesvorstellungen. Die Handlungsfähigkeit und spezifische Besonderheit eines Gottes oder einer Göttin leitete sich aus deren Eingebundenheit in eine die menschliche und göttliche Sphäre gleichermaßen umfassende sozial lesbare Welt ab. [...] Der göttliche ‚Körper‘ ist nicht Ausdruck einer individuellen Götterpersönlichkeit, sondern Signum eines sozialen Status... Er ist Ausdruck sozialer Handlungsrollen und der damit eng verbundenen Insignien (Kleidung und Attribute, die unlöslich mit dem emblematischen Körper verbunden sind und seine Kräfte wie Ausstrahlungen vermitteln können).“⁶⁶

Vor diesem Hintergrund sind die Emotionen Gottes Teil einer sozialen Handlungsstruktur. Gott kommuniziert ebenso via Emotion wie via Wort und Körper und zwar in einer bestimmten Rolle, die ihm bestimmte Emotionen und deren Ausdruck zuweist.

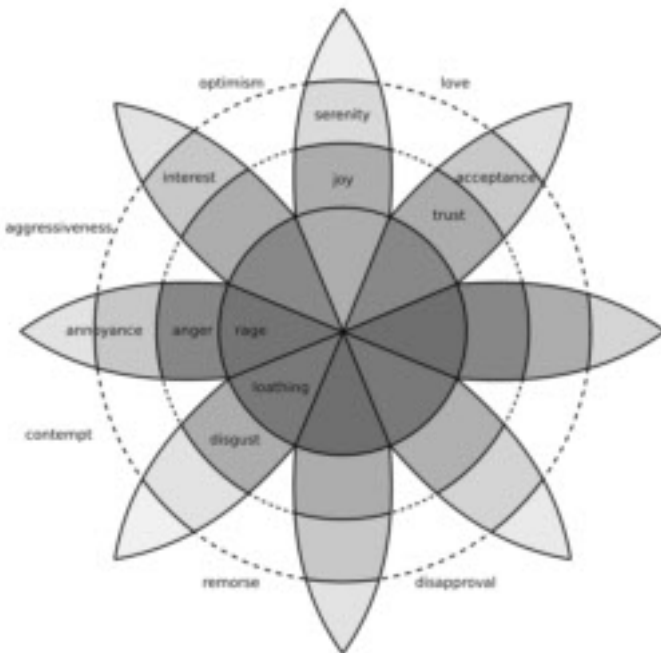
4.2 Gott in der Rolle des Liebenden: Sozio-kulturelle Bedingungen der Emotionen Gottes

Bereits bei der Untersuchung der körperlichen Empfindungen JHWHs ließ sich feststellen, dass im Alten Testament recht wenig über das Empfinden Gottes gesprochen wird und dass diese Aussagen in der Regel gemacht werden, um Gott vom Menschen zu unterscheiden. Gleichzeitig wurde deutlich, dass auch in diesem Bereich unterschiedliche Gottesbilder – die

⁶⁶ F. HARTENSTEIN, Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfisch-kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34 (FAT 55), Tübingen 2008, 284f.

im Grunde kollidieren – nebeneinander bestehen bleiben: JHWH genießt das Opfer, das er eigentlich nicht braucht.

Dasselbe Bild ergibt sich im Hinblick auf die Emotionen JHWHs. Korreliert man den lexikalischen Befund der Emotionen JHWHs mit der grundlegenden Emotions-Matrix, ergibt sich, dass Gott viel weniger emotional ist, als es den Anschein haben mag:



Vollständig besetzt ist nur das Segment „Wut“. Das ganze Spektrum zwischen „Furcht“ und „Kummer“ wird von Gott nicht explizit ausgesagt. Der Bereich „remorse“ ist für JHWH charakteristisch vom Menschen unterschieden: Statt Scham und Schuld, die menschlicherseits in diesem Bereich angesiedelt sind, verfügt JHWH hier über Mitleid, Erbarmen und Reue.

Diese Korrelation ist vor allem im Hinblick auf ihre Lücken aussagekräftig: Gott erweist sich darin als Gott, dass er bestimmte Emotionen nicht hat. Wie gezeigt, konnten schon Enttäuschung und Verwunderung nur implizit von JHWH ausgesagt werden, in der imaginierten Nachzeichnung seines Gefühlserlebens. Furcht, Schuld und Scham, Kummer und Leid sind dagegen nicht einmal implizit von Gott aussagbar, oder in der Diktion Hartensteins: Sie gehören nicht zu den Insignien seiner sozialen Handlungsrolle(n). Auch hier ist das alttestamentliche Gottesbild nicht davon geprägt, dass Gott ein derart überweltliches Wesen ist, dass er die genannten Emoti-

onen nicht haben kann. Vielmehr ist „Gott“ im Alten Testament so codiert, dass er diese Emotionen nicht haben darf. Ein leidender, ängstlicher oder schuldiger Gott ist nicht denkbar. Das ist insofern völlig plausibel, als ein mit solchen Emotionen ausgestatteter Gott seine primäre Rolle als Aufrechterhalter der Ordnung nicht spielen könnte. Leidende, trauernde oder auch an ihrem Versagen leidende Gottheiten sind nur in den ausdifferenzierten Panthea des Alten Orients möglich, in denen das komplexe Rollengefüge der Götterbeziehungen Raum für das begrenzte Ausagieren solcher Emotionen gibt – weil und solange andere Gottheiten dementsprechend reagieren.⁶⁷ Im wesentlich weniger differenzierten theologischen System Israels sind daher bestimmte Emotionen JHWHs aufgrund seiner alles beherrschenden Rolle *a priori* ausgeschlossen oder nur im Subtext der prophetischen Gefühlsschilderungen JHWHs möglich.⁶⁸

Dass das emotionale Erleben JHWHs an seine Rolle geknüpft ist, lässt sich jedoch nicht nur negativ nachweisen, d.h. am Fehlen bestimmter Emotionen, sondern auch positiv, nämlich darin, welche semantischen Varianten des Emotionsvokabulars für JHWH ausgesagt werden.

Die Liebe JHWHs wird im Alten Testament 216 Male explizit erwähnt. Dabei entfallen 37 Belege auf die Wurzel *ʾāheb*⁶⁹, 179 auf den Terminus *ḥæsæd*⁷⁰. Die semantische Differenzierung der beiden Liebesbegriffe hängt mit unterschiedlichen Rollen JHWHs zusammen.⁷¹ Der überwiegend verwendete Begriff *ḥæsæd* denotiert die „liebevolle Zuwendung zum Menschen und zum Volk“⁷² und ist Teil der königlichen Rolle JHWHs, die den Psalter dominiert.⁷³ Konsequenterweise geben die deutschen Bibelübersetzungen *ḥæsæd* denn auch gern als „Güte“ oder „Gnade“ wieder. Damit ist die Überlegenheit der göttlichen Liebe sachlich richtig gewährleistet, der emotionale Gehalt dieses Begriffs geht jedoch verloren.⁷⁴ Gegenüber der eher königlich konnotierten Vorstellung der *ḥæsæd* JHWHs ist die Wurzel *ʾāheb* auf „die Gegenseitigkeit der Liebe von Yhwh und Israel unter besonderer Betonung der von Israel erwarteten Antwort auf Gottes Liebe“⁷⁵ zu-

⁶⁷ Das Ringen der Gottheiten um die Ordnung ihrer Beziehungen, die mit den entsprechenden Emotionen einhergeht, lässt sich sehr schön im Enûma Eliš beobachten.

⁶⁸ Auffallenderweise kann in Jer 8,18ff. der Prophet die Trauer und das Leid äußern, die Israels Verhalten auslöst. Der Übergang von JHWHs zur prophetischen Gefühlsreflexion ist hier fast unmerklich.

⁶⁹ 32 Belege mit dem Verb (Dtn 4,37; 7,13; 10,15.18; 23,6; 1Kön 10,19; 2Chr 2,10; 9,8; Neh 13,26; Ps 11,7; 33,5; 37,28; 45,8; 47,5; 52,5; 78,68; 87,2; 146,8; Prv 3,12; 8,17; 15,9; Jes 41,8; 43,4; 48,14; 61,8; Jer 31,3; Hos 9,15; 11,1; 14,5; 1,2; 2,11), 5 Belege mit dem Substantiv (Dtn 7,8; Jes 63,9; Jer 31,3; Hos 11,4; Zeph 3,17).

⁷⁰ Davon allein 127 Belege in den Psalmen.

⁷¹ Vgl. zum Folgenden H. SPIECKERMANN/R. FELDMEIER, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre (TOBITH 1), Tübingen 2011, 130–133.

⁷² Ebd., 131.

⁷³ Vgl. zu weiteren Konturen dieser Rolle HARTENSTEIN, Angesicht (s. Anm. 66), 248ff.

⁷⁴ Vgl. SPIECKERMANN/FELDMEIER, Gott (s. Anm. 71), 132.

⁷⁵ Ebd., 131.

gespitzt. Es ist kein Zufall, dass *ʾāheb* überwiegend dort verwendet wird, wo JHWH sich mit seinen eigenen Gefühlen für Israel auseinandersetzt. JHWHs Liebe und Israels häufiges Versagen an dieser Liebe sind in der königlichen Rolle JHWHs nicht adäquat auszusagen, weswegen auf andere Rollen ausgewichen wird, die eine andere Form der Liebe enthalten: Vater-schaft oder Ehe. Das hierarchische Gefälle zwischen Gott und Mensch bleibt erhalten – insofern wird auch hier Gott keineswegs vermenschlicht – aber in *ʾāheb* sind andere Dimensionen der Liebe aussagbar als in *ḥæsæd*. Die prophetische Bevorzugung von *ʾāheb* gegenüber der eher kultisch-königlichen *ḥæsæd* bringt v.a. unter den Bedingungen des entstehenden Monotheismus einen wichtigen neuen Aspekt in das alttestamentliche Gottesbild: JHWHs Universalität und seine besondere Zuwendung zu Israel lassen sich mit zwei unterschiedlichen – und auch sozio-kulturell unterschiedlich besetzen – Nuancen derselben Emotion ausdrücken. Somit erweist sich auch hier die Rede von den Emotionen JHWHs als Teil einer durchdachten und überaus rational konturierten Theologie.

ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

Zweifellos ist die Rede von Gottes Gefühlen und Emotionen Teil des anthropomorphen Gottesbildes, das dem Alten Testament zugrunde liegt. Es hat sich aber zeigen lassen, dass dieser Anthropomorphismus weder eine überwundene Religionsstufe spiegelt noch zwangsläufig eine irrationale Emotionalisierung Gottes propagiert. Im Gegenteil, Emotionen und Gefühle sind selbst schon Teil einer rationalen und kognitiven Bewältigung der Welt, in die in den alttestamentlichen Texten Gott selbst eingebunden wird.

Eine systematische Studie über die Emotionen Gottes steht bislang noch aus. Auch in diesem Vortrag konnten lediglich Schlaglichter auf das Thema geworfen werden. Als besonders hilfreich für eine weitere Auseinandersetzung mit dem Thema erweist sich die Grundunterscheidung zwischen Gefühl und Emotion. Die breiten Schilderungen des Gefühls(er)lebens JHWHs in der 1. Person sind ein Spezifikum des Alten Testaments. Sie haben sich in diesem kurzen Durchgang als ergiebige Quellen für die Funktion der Emotionalisierung Gottes erwiesen. In diesen Texten werden Gottes Gefühle mitgeteilt, um eine neue Matrix der (möglichen) Emotionen JHWHs zu gewinnen, die in traditionelleren Gottesbildern nicht vollständig erfasst werden kann. In diesen Texten ist sowohl Raum für – sonst nicht zum Ausdruck kommende – Gefühle Gottes wie für die Zuordnung einander widerstreitender Situationsdeutungen, die in der Metapher der Gefühle Gottes erfasst werden.

Die hier skizzierten Einsichten der Emotionsforschung verschiedener Disziplinen erweisen sich darüber hinaus als hilfreich bei der Hermeneutik der Gefühle Gottes, insofern ein Kontrollinstrument zur Zuordnung von

Gefühlen vorliegt, das mit theologischen Einschätzungen korreliert werden kann, aber auch neue Einsichten zeigt.

Gefühls- und emotionale Aussagen sind Mitteilungen: Dem Publikum wird Einblick in ein gefühlsmäßiges Erleben gegeben, damit dieses Publikum damit angemessen umgehen kann. Im Falle der Emotionen JHWHs ist der Einblick in Gottes Gefühle immer mit einer Selbsterkenntnis Israels verbunden. Nicht nur für den Zorn, sondern für alle Emotionen Gottes gilt daher:

„Vor allem aber war es dieses Wissen, das in prophetischen Texten zu Formulierungen der Selbstbindung Gottes an seine Menschen führte, die weit in das Neue Testament hineinreichen.“⁷⁶

⁷⁶ JEREMIAS, Zorn (s. Anm. 37), 196.

Lieben ist nicht gleich lieben

Zur kognitiven Konzeption von Liebe im Hebräischen

Katrin Müller

1. ZUR GRUNDLEGUNG

1.1 Motivation

Menschen hatten wohl schon immer Gefühle/Emotionen.¹ Daher gibt es genau wie in allen noch gesprochenen Sprachen auch in den historischen, nicht mehr gesprochenen Sprachen zahlreiche Vokabeln, die diese bezeichnen, und Metaphern, die sie näher beschreiben bzw. ausdrücken.

Allerdings scheinen die Auffassungen davon, was Gefühle/Emotionen sind, wie sie ‚wirken‘, wo sie herkommen usw., nicht überzeitlich gültig zu sein, sondern vom jeweiligen kulturellen Umfeld und dem zugehörigen Menschenbild abzuhängen. Die Gefühls-/Emotionskonzeptionen können sich dabei mitunter deutlich unterscheiden.²

In seinen Aufsätzen mit den Titeln „Gefühle, in Sprache geronnen. Die historische Relativität von Gefühlen am Beispiel von ‚Hass‘“ und „Eifern und eifersüchtig sein. Zur sprachlichen Konzeptualisierung von Emotionen im Deutschen und im Hebräischen“ sowie „Emotionen in alttestamentlicher und verwandter Literatur – Grundüberlegungen am Beispiel des Zorns“ hat A. Wagner an ersten Beispielen aufgezeigt, dass es deutliche Unterschiede zwischen den Gefühls-/Emotionskonzeptionen von Hass und Eifer sowie Zorn in neueren europäischen Sprachen, wie dem Deutschen, und dem Hebräischen gibt.³ Sowohl für Hass als auch für Eifer und Zorn lässt sich im

¹ Vgl. H. LADWEER/U. RENZ, Zur Geschichte philosophischer Emotionstheorien, in: DIES., *Klassische Emotionstheorien*, Berlin 2008, 1–17, hier: 1f.

Die Wörter Gefühl und Emotion werden häufig, besonders in der Alltagssprache, weitgehend synonym verwendet und auch in der Fachliteratur gibt es unterschiedliche Differenzierungen. Ich folge hier der bei Wagner dargestellten Unterscheidung, d.h. ich sehe Emotionen als etwas von außen Beobachtbares, während Gefühle das der Introspektive zugängliche, das im Inneren Empfundene sind. Vgl. A. WAGNER, Gefühl, Emotion und Affekt in der Sprachanalyse des Hebräischen, in: DERS., *Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien* (KUSATU 7), Waltrop ²2011, 7–47.

² Ein deutliches Beispiel hierfür findet man bei Z. KÖVECSES, *The Language of Love. The Semantics of Passion in Conversational English*, Lewisburg/London/Toronto 1988, 11. Vgl. auch A. BENDER, Heiliger Zorn im „Paradies“? Emotionen im Kulturvergleich, in: A. WAGNER, *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie* (FRLANT 232), Göttingen 2009, 297–318.

³ Vgl. A. WAGNER, Gefühle, in Sprache geronnen. Die historische Relativität von Gefühlen am Beispiel von „Hass“, in: DERS., *Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien* (KUSATU 7), Waltrop ²2011, 49–73; A. WAGNER, Eifern und eifersüchtig

Deutschen wie in anderen europäischen Sprachen eine „Behältermetapher“⁴ nachweisen,⁵ während man diese im biblischen Hebräisch nur sehr selten findet.

Wagner versucht, aus diesen Analysen einen Gesamtblick auf die hebräische Konzeption von Gefühlen/Emotionen insgesamt zu formulieren:

„Es zeichnen sich somit Konturen eines Emotionskonzeptes ab, das nicht auf eine ‚Interiorisierung‘ von Gefühlen und Emotionen baut; das hebräische Konzept scheint stärker darauf abgestellt zu sein, dass Gefühle und Emotionen als eine eher von außen kommende Kraft begriffen werden, denen sich der Mensch nicht (immer) widersetzen kann [...], dass Gefühle und Emotionen sich zuweilen mit naturgesetzlicher Kraft und Kausalität einstellen, wenn entsprechende Umstände und Gründe vorliegen.“⁶

Im folgenden Aufsatz möchte ich untersuchen, ob sich auch die dem Gefühl, der Emotion „Liebe“ zugrunde liegende Konzeption im biblischen Hebräisch in einem Vergleich der sprachlich-kognitiven Verhältnisse von ‚Liebe‘ im Deutschen unterscheidet bzw. welche ‚Kontur‘ sich hier im hebräischen Konzept zeigt.

1.2 Methode

Denkkonzepte „strukturieren das, was wir wahrnehmen, wie wir uns in der Welt bewegen und wie wir uns auf andere Menschen beziehen.“⁷ Diese Konzeptsysteme des menschlichen Denkens sind, so Lakoff/Johnson, metaphorisch, denn sie machen „eine Sache oder einen Vorgang in Begriffen

sein. Zur sprachlichen Konzeptualisierung von Emotionen im Deutschen und im Hebräischen, in: DERS., Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien (KUSATU 7), Waltrop ²2011, 75–100 sowie A. WAGNER, Emotionen in alttestamentlicher und verwandter Literatur – Grundüberlegungen am Beispiel des Zorns, in: R. EGGER-WENZEL/J. CORLEY (Hg.), Emotions from ben Sira to Paul (Deuterocanonical and cognate literature. Yearbook 2011), Berlin 2012, 27–68.

⁴ D.h. diese Gefühle werden im Inneren des Körpers lokalisiert, welcher als Behälter für die Gefühle angesehen wird. Vgl. WAGNER, Eifern (s. Anm. 3), 78.

⁵ Vgl. H.H. CLARK/E.V. CLARK, Universals, Relativity, and Language Processing, in: J.H. GREENBERG (Hg.), Universals of human language. Vol. 1: Method and theory, Stanford, CA 1978, 225–277, hier: 244–246. D. WUNDERLICH, Art. Residua: Präpositionen, Gradpartikel, Fokus/Residua: Prepositions, Degree Particles, Focus, in: A. VON STECHOW/DERS. (Hg.), Semantik/Semantics: Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung/An International Handbook of Contemporary Research (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 6), Berlin/New York 1991, 758–785, hier: 783; Z. KÖVECSES, Metaphors of Anger, Pride and Love: A Lexical Approach to the Structure of Concepts, Amsterdam 1986, passim, bes. 82–84; KÖVECSES, Language of Love (s. Anm. 2), 42–44; Z. KÖVECSES, Metaphor and Emotion. Language, Culture, and body in human feeling (Studies in Emotion and Social Interaction. 2nd Series), Cambridge u.a. 2000, 20–34.

⁶ WAGNER, Eifern (s. Anm. 3), 99f.

⁷ G. LAKOFF/M. JOHNSON, Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Astrid Hildenbrand, Heidelberg ⁷2011, 11.

einer anderen Sache bzw. eines Vorgangs“⁸ versteh- und erfahrbare. Allerdings sind diese metaphorischen Konzepte keineswegs in jeder Kultur gleich.

Wie dies gemeint ist, verdeutlicht der folgende Abschnitt aus Lakoff/Johnsons einführendem Werk zur Metaphernanalyse:

„[...] untersuchen wir das metaphorische Konzept ZEIT IST GELD, wie es heute benutzt wird.

ZEIT IST GELD

Sie *vergeuden* meine Zeit.

Dieses Gerät wird Ihnen viel Zeit *ersparen*.

Ich *habe* keine Zeit zu *verschenken*.

Wie *geht* man heutzutage mit seiner Zeit *um*?

Dieser platte Reifen *kostete* mich eine Stunde.

Ich habe viel Zeit in diese Frau *investiert*.

[...]

In unserer Kultur ist die Zeit ein wertvolles Gut. Sie ist eine begrenzte Ressource, die wir nutzen, um unsere Ziele zu erreichen. Weil sich das Konzept der Arbeit in der abendländischen Kultur dahingehend entwickelt, daß eine Arbeitspensum und die dafür erforderliche Zeit aufs engste miteinander verknüpft sind und daß Zeit exakt quantifiziert wird, ist es heutzutage üblich, die Arbeit eines Menschen pro Stunde, Woche oder Jahr zu vergüten. Die Metapher ZEIT IST GELD wird in unserer Kultur vielfältig angewendet. [...] Dieser Umgang mit der Zeit ist in der Geschichte der Menschheit relativ neu und existiert in dieser Form keineswegs in allen Gesellschaften. Solche Praktiken haben sich in der modernen Industriegesellschaft entwickelt, und sie strukturieren unsere fundamentalen Alltagsaktivitäten auf basale Weise. Die Tatsache, dass wir handeln, als ob Zeit ein wertvolles Gut sei – eine begrenzte Ressource wie Geld – hat ihre Entsprechung in der Art wie wir mit Zeit kognitiv umgehen.“⁹

Konventionelle sprachliche Ausdrücke und literarische Metaphern reflektieren, so Lakoff/Johnson und Kövecses,¹⁰ die konzeptionellen Metaphern.

Will man also das konzeptionell-kognitive Modell für ein Phänomen wie ‚Liebe‘ ermitteln, muss man empirisch-analytisch vorgehen, d.h. man muss sich an wirklich verwendeten Sprachbeispielen orientieren. Bewährt

⁸ LAKOFF/JOHNSON, *Leben in Metaphern* (s. Anm. 7), 13.

⁹ Ebd., 15–16.

¹⁰ Vgl. ebd., passim, bes. 11–14; Z. KÖVECSES, *Metaphor. A Practical Introduction*, Oxford u.a. 2010, passim, bes. 3–15; KÖVECSES, *Language of Love* (s. Anm. 2), 11–17; KÖVECSES, *Metaphor and Emotion* (s. Anm. 5), 4–6; KÖVECSES, *Metaphors of Anger, Pride and Love* (s. Anm. 5), 1–10 und auch die Darstellung bei E. ROLF, *Metapherntheorien. Typologie. Darstellung. Bibliographie* (De Gruyter Lexikon), Berlin/New York 2005, 235–241 sowie bei WAGNER, Zorn (s. Anm. 3), 37–39.

hat sich dabei der Vergleich zweier Sprachen, weil so Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlich hervortreten.¹¹

Daher werden im Folgenden zunächst die im Deutschen gängigen Modellvorstellungen, d.h. die konzeptionellen Metaphern, anhand der literarischen Metaphern und Ausdrücke, die am häufigsten verwendet werden, analysiert und anschließend, diesem Vorgehen entsprechend, relevante Belegstellen im Alten Testament auf das implizit mitgedachte Gefühls-/Emotionenkonzept untersucht, um abschließend einen Vergleich zwischen beiden Konzeptionen durchführen zu können.

Diese kurze Studie beschränkt sich dabei auf Ausdrücke und Metaphern, die mit dem Lexem ‚lieben‘, ‚Liebe‘ bzw. אָהַבָּ, אֶהְבֶּה arbeiten. Die Ergebnisse sind daher nur vorläufiger Natur und müssen noch in weiteren Studien, die mit den anderen deutschen und hebräischen Lexemen des Wortfeldes ‚lieben‘ und Umschreibungen arbeiten, verifiziert, differenziert und abgeglichen werden.

2. DIE MODELLVORSTELLUNGEN FÜR LIEBE IM DEUTSCHEN DES 20. JAHRHUNDERTS

2.1 Die Materialbasis

Die folgenden Beispiele sind dem Digitalen Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache (DWDS) der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften entnommen, welches unter <http://www.dwds.de> abrufbar ist. Dort findet man noch zahlreiche weitere Belege dieser Art.

2.2 Die Metapher des ‚Voll-Seins‘/‚Erfüllt-Seins‘

Für Liebe findet man im Deutschen des 20. Jahrhunderts zahlreiche Belege für die Metapher des ‚Voll-Seins‘ bzw. in Variation des ‚Erfüllt-Seins‘:

...So war Giwril liebelos und dennoch der Einzige der voll war von Liebe! Voll war er, dass er des Nachfüllens mit Gegenliebe nicht bedurfte...

In: Altenberg, Peter, Was der Tag mir zuträgt, Berlin, Fischer-Verlag 1901, S. 576.¹²

¹¹ Vgl. z.B. WAGNER, Eifern (s. Anm. 3); WAGNER, Zorn (s. Anm. 3); WAGNER, Hass (s. Anm. 3) oder E. VAN WOLDE, Sentiments as Culturally Constructed Emotions: Anger and Love in the Hebrew Bible, BibInt 16 (2008), 1–24, hier: 5–7.

¹² Die Zitation folgt den Angaben im DWDS [Zugriff am 04.01.2009].

...Der alte Herr war ganz voll von Liebe...

In: Altenberg, Peter, Was der Tag mir zuträgt, Berlin, Fischer-Verlag 1901, S. 600.

...Was hindert anzunehmen, daß Vater voller Milde, voller Verständnis, voller Liebe ist;

In: Rubiner, Ludwig, Aufruf an Literaten, in: Die Aktion 3 (1913), S. 143.

Andererseits war er nach wie vor so sehr von dieser Liebe erfüllt, daß er auch weiter täglich in der Konditorei erschien, wo er nun freilich mehr Seufzer als Kaffee konsumierte.

In: Molnar, Franz, Die Diebin, in: Vossische Zeitung (Morgen-Ausgabe) 11.03.1922, S. 5.

...als der Romantiker voll Begeisterung für das Volkstümliche und voll Liebe zur Natur...

In: Brackmann, Albert von/Hartung Fritz (Hg.), Jahresberichte für deutsche Geschichte, Leipzig, Koehler-Verlag, 1926. – 1928. – XIV, S. 313.

...trösten konnte, ich war voller Liebe in dem Augenblick...

In: Wilberg, Gerlinde M., Zeit für uns, München, Frauenbuch-verlag, 1979, S. 178.

Dort wartete, immer noch voller Liebe, die Frau des Grafen auf ihren Herrn Gemahl.

In: Ketmar, Per/Wissmach, Andreas, DDR – ein Reisebuch in den Alltag, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt-Verlag, 1986, S. 336.

...Ich bin erfüllt von der Liebe, dem Glauben und der Entschlossenheit, die von Ihnen gegründete türkische Republik zu stärken und zu erhöhen...

o.A., o.T. [Worte der Woche...], in: DIE ZEIT 05.07.1996, S. 2.

Offensichtlich steht hinter dieser Metapher eine Konzeption, welche den Körper als das Gefäß der Liebe versteht. Sie wird folglich im menschlichen Körper lokalisiert und ‚füllt‘ diesen an. Daher kann der Mensch ‚voll‘ von Liebe sein. Allerdings kann er auch leerer sein als erwartet:

Und was kam dabei heraus? So viel Liebe, wie ich annahm, war gar nicht in ihm drin.

In: Jentzsch, Kerstin, Seit die Götter ratlos sind, Berlin, Verlag Das Neue Berlin, 1994, S. 294.

Für Liebe lässt sich also – genauso wie z.B. für Hass, Eifer oder Zorn – zeigen, dass die im Deutschen zugrunde liegende Konzeption dem zentralen Konzept des europäisch-westlichen Kulturraums entspricht, welches den menschlichen Körper als Behälter, bzw. Gefäß der Gefühle/Emotionen versteht, das von diesen gefüllt werden kann, wie ein Glas mit Wasser.¹³

Diese Vorstellung steht auch dahinter, wenn von übersprudelnder oder überströmender Liebe gesprochen wird. Das Bild ist dabei folgendes: Das ‚Körpergefäß‘ ist so voller Liebe, dass es, ähnlich wie ein übervolles Glas, überläuft. Die Liebe kann dann nicht mehr im Inneren zurückgehalten werden, sondern wird deutlich von außen sichtbar.

*Immer fand ich in Amsterdam
am Bahnhof meinen besten
Freund und Schwager Henk
Burger und wurde... mit glei-
cher überströmender Liebe von
ihm, Miep und den Kinder um-
fangen.*

In: Witkowski, Georg, Von Menschen und Büchern, Erinnerungen 1863-1933, entstanden zwischen 1937 und 1938 unter dem Titel »Erzähltes aus sechs Jahrzehnten 1863–1933«. Erstdr. Leipzig, Lehmanns-Verlag, 2003, S. 748.

Natürlich bedeutet dies nicht, dass es nicht auch andere metaphorische Konzepte zur Liebe als dieses im Deutschen gibt, aber die Fülle der Belege zeigt doch, dass es sich dabei um ein zentrales Konzept handelt. Dies deckt sich somit mit den Beobachtungen zu anderen Gefühlen/Emotionen.¹⁴

2.3 Das Herz als Sitz der Liebe

Die Verortung der Liebe im Inneren des Körpers kann aber noch weiter präzisiert werden, wie die folgenden Beispiele zeigen.

*Mit einem Herzen voll Seh-
sucht und Liebe – grüße und
küsse ich Euch Alois und Papa
Grüße an alle zu Hause.*

In: Brief von Alois Scheuer an Friedchen Scheuer vom 25.08.1941, Feldpost-Archiv mkb-fp-0079, S. 247.

*Das Herz voller Liebe und Ver-
zweiflung, begab...*

In: Ferchault, Guy, Berlioz, in: Die Musik in Geschichte und Gegenwart Band 1, Kassel. Bärenreiter-Verlag, 1951, S. 7354.

¹³ Vgl. WAGNER, Eifern (s. Anm. 3), 77–83, bes. 78; WAGNER, Hass (s. Anm. 3), 62–69; und DERS., Zorn (s. Anm. 3), 39–45.

¹⁴ Vgl. zur Zentralität und Beschreibung des Konzeptes die in Anm. 3–5 genannte Literatur.

Hier wird die Metapher des ‚Voll-Seins‘ beibehalten, aber nun auf ein bestimmtes ‚Element‘ des menschlichen Körpers bezogen. Das Herz ist dabei als das Zentrum des menschlichen Körpers zu verstehen, welches als Sitz der Gefühle angenommen wird.¹⁵ Die zugrunde liegende Konzeption ist also auch in diesen Beispielen die des Körpers als Gefäß der Gefühle, wobei hier nun nur das Zentrum des Körpers in den Blick genommen wird.

Aber auch an Belegen ohne die Metapher des ‚Voll-Seins‘ wird schnell deutlich, dass das Herz, also das Zentrum des Körpers, als Gefäß bzw. ‚Sitz‘ der Liebe angesehen wird.

*Aber Roman, seine junge Liebe
im Herzen...*

In: Ganghofer, Ludwig, Der
Dorfapostel, o.O., 1900, S. 93.

*Es liegt in der Natur der Sache,
daß eine Braut mit echter Liebe
im Herzen wenig Wohlgefallen
an Vergnügungen finden wird,
die sie ohne den Geliebten ge-
nießen muss.*

In: Schramm, Hermine [d.i.
Meißner, Hermine], Das richti-
ge Benehmen in der Familie, in
der Gesellschaft und im öffent-
lichen Leben, Berlin, A. Schul-
ze-Verlag, 1930, S. 139.

*Und im Herzen ihre Liebe, die
nichts zu töten...*

In: Voß, Richard, Zwei Men-
schen, Stuttgart, Engelhorn-Ver-
lag, 1949, S. 141.

Basierend auf diesem Befund lässt sich auch der Ausdruck ‚von Herzen lieben‘ besser verstehen. Da die Liebe im Herzen des Menschen ‚sitzt‘, kann sie natürlich auch von dort aus auf das geliebte Gegenüber gerichtet werden.

2.4 Die Liebe als Flamme

Neben den oben aufgezeigten Redeweisen über Liebe, findet man noch ein weiteres häufig verwendetes Bild:

*Janos war um sehr viel schwä-
cher als Ado und konnte nicht
viel dagegen unternehmen, daß
seine ungetreue Gattin Susanne
Elisabeth, in neuer Liebe ent-
flammt, zu Ado übergang.*

Lorenz, Konrad, Das Jahr der
Graugans, München, Piper-Ver-
lag, 1979, S. 31.

¹⁵ Vgl. W. GEERLINGS/A. MÜGGE (Hg), Das Herz. Organ und Metapher, Paderborn u.a. 2006.

Die Sonderlinge greifen ein und verabreichen das rettende Wasser, Ninetta und der Prinz sind sofort in Liebe zueinander entflammt.

Fath, Rolf, Reclams Lexikon der Opernwelt Band 1, Stuttgart, Reclam-Verlag, 1998, S. 110.

Das Bild der Liebe als Flamme, die Menschen entzündet, erscheint auf den ersten Blick nicht mit dem obigen Befund, dass die Liebe im Inneren des Menschen verortet wird, zusammen zupassen.

Allerdings gibt es sehr wohl Belege dafür, dass diese Flamme nicht als von außen über den Menschen hereinbrechend gedacht wird, sondern vielmehr als in seinem Inneren entbrennend:

Im übrigen ist im Herzen des Monseigneurs – die Flamme der Liebe nicht gänzlich erloschen.

o.A. [G.St.], Die kosmischen Sümpfe, in: DIE ZEIT 08.03. 1951, S. 4.

...ich in mir die Flamme einer unauslöschlichen Liebe entfachen ...

Langgässer, Elisabeth, Das unauslöschliche Siegel, Hamburg, Claassen & Goverts 1946, S. 406.

Die Tatsache, dass es neben der ‚Behälter-Metapher‘ noch eine ‚Flammen-Metapher‘ gibt, kann daher nicht als Beleg dafür angeführt werden, dass jene nicht eine zentrale Metapher für das Reden über die Liebe ist. Vielmehr ist es so, dass die ‚Behälter-Metapher‘ auch das Bild der flammenden Liebe mitprägen kann, d.h. dass die Flamme der Liebe als im Inneren des Menschen brennend gedacht wird, anstatt als ihn von außen überwältigende Macht.

Natürlich gibt es noch weitere Bilder, die zum Ausdrücken der Liebe verwendet werden, man kann z.B. ‚krank vor Liebe sein‘ oder gar ‚verrückt‘ und ‚blind‘. Es gibt also auch eine konzeptionelle Metapher ‚Liebe als Krankheit‘. Daneben können Menschen z.B. auch ‚eins sein in der Liebe‘ etc.¹⁶

Aber für die konzeptionellen Metaphern ‚Körper als Behälter der Gefühle/Emotionen‘ gibt es doch sehr viele Belege, so dass diese als eine zentrale gewertet werden kann.

¹⁶ Die verschiedenen Metaphern beim Sprechen über die Liebe hat KÖVECSES in seiner Studie „The Language of Love“ (s. Anm. 2) für die englische Sprache ausführlich analysiert. M.E. würde man für die deutsche Sprache ähnliche Ergebnisse erhalten.

2.5 Schlussfolgerungen

Die oben angeführten Beispiele zeigen anschaulich, dass im Deutschen ein zentrales Konzept des Redens über die Liebe den Körper als ‚Behälter der Gefühle‘ ansieht, der mit der Liebe angefüllt werden kann wie mit Flüssigkeit.¹⁷

Die Liebe wird, wie Hass, Zorn und Eifer, im Inneren des Menschen verortet. Von dort aus bzw. aus dem Zentrum der Gefühle, dem Herzen, kann sie dem Gegenüber gezeigt werden, oder dort ‚versteckt‘ werden. Der Mensch hat also die Möglichkeit sich zu seinem Gefühl zu verhalten.

Allerdings kann die Liebe auch so stark werden, dass der Mensch sie nicht mehr in seinem Inneren zurückhalten kann und die ‚überströmende Liebe‘ dann auch von außen (auch ungewollt) deutlich wahrnehmbar wird.

Dem Reden über die Liebe im Deutschen liegt folglich das „Grundkonzept, das die Metaphernwelt aller Gefühle“ im europäischen Raum „bestimmt“,¹⁸ zugrunde: die ‚Behälter-Metapher‘.¹⁹

3. LIEBE UND LIEBEN IM BIBLISCHEN HEBRÄISCHEN

3.1 Bilder

3.1.1 Die Behälter-Metapher und der „Sitz“ der Liebe

3.1.1.1 Die Metapher des „Voll-Seins“

Obwohl es für die Wurzel **אהב** im Alten Testament 251 Belege gibt,²⁰ findet sich kein einziges Beispiel für die Metapher des ‚Voll-Seins‘ bzw. des ‚Erfüllt-Seins‘ – weder für menschliche noch für göttliche Liebe.²¹

Dieser negative Befund kann aufgrund der hohen Anzahl an Belegstellen nicht mit dem Zufall der Überlieferung begründet werden. Es muss vielmehr davon ausgegangen werden, dass auch für die Liebe gilt, was A. Wagner für Hass, Eifer und Zorn in den oben genannten Aufsätzen (siehe Kap. 1.1) bereits nachgewiesen hat:

¹⁷ Dieses Ergebnis deckt sich mit dem, das Kövecses für die englische Sprache herausgefunden hat: „In our conceptual system our body is often seen as a container for our emotions and emotions as fluids inside the container... In love, this means that the more fluid there is in the container the greater is the intensity of love.“ KÖVECSES, *Language of Love* (s. Anm. 2), 43.

¹⁸ WAGNER, Hass (s. Anm. 3), 65.

¹⁹ Vgl. KÖVECSES, *Language of Love* (s. Anm. 2), 43.

²⁰ Vgl. E. JENNI, Art. **אהב** *’hb* lieben, in: THAT I (1984), 60–73.

²¹ Viele dieser Belegstellen lassen leider keinen Schluss auf das zugrunde liegende Gefühlskonzept zu, da sie lediglich festhalten, wer wen liebt, oder ohne Bilder von der Liebe zu Dingen oder Abstrakta sprechen.

Im biblischen Hebräischen liegt dem Reden von dem Gefühl/der Emotion ‚Liebe‘ keine Konzeption zugrunde, die den Körper als einen Behälter ansieht, der mit Gefühlen angefüllt ist/ werden kann.

3.1.1.2 Herz und Seele als „Sitz“ der Liebe?

Allerdings findet man dennoch einige Belegstellen, die in der Lutherübersetzung als Beispiele für eine Angabe des ‚Sitzes‘ der Liebe im Inneren des Körpers gewertet werden könnten:

Dtn 6,5 (u.ö.)

וְאָהַבְתָּ אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל-לִבְבְּךָ וּבְכָל-נַפְשְׁךָ וּבְכָל-מְאֹדְךָ:

Und du sollst den HERRN, deinen Gott, lieb haben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit all deiner Kraft. (Lutherbibel 1984)

Und in Variation:

Dtn 11,13 (u.ö.)

וְהָיָה אִם-שָׁמַעַתְּ חֲשָׁמְעוּ אֶל-מִצְוֹתֵי אֲשֶׁר אֲנִי מֵצִיָּה אִתְּכֶם הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת-יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וּלְעֲבֹדוֹ בְּכָל-לִבְבְּכֶם וּבְכָל-נַפְשְׁכֶם:

Werdet ihr nun auf meine Gebote hören, die ich euch heute gebiete, dass ihr den HERRN, euren Gott, liebt und ihm dient von ganzem Herzen und von ganzer Seele... (Lutherbibel 1984)

Anhand der Lutherübersetzung von Dtn 6,5 könnte man den Eindruck gewinnen, dass im biblischen Hebräischen auch von Herzen geliebt wird und somit genau wie im Deutschen die Liebe im Herzen sitzt und von dort aus dem Geliebten gegenüber gezeigt wird (vgl. Kap. 2.2). Dies würde bedeuten, dass das Liebe auch im Hebräischen im Menschen verortet würde.

Allerdings muss diese Belegstelle weiter hinterfragt werden, um eine falsche Schlussfolgerung zu vermeiden:

Ist die Präposition **ב** an dieser Stelle tatsächlich mit ‚von‘ zu übersetzen und ist **לִבְבְּךָ** (Herz) hier tatsächlich als ‚Sitz der Liebe‘ zu deuten?

Um diese Fragen zu beantworten, muss zunächst kurz auf die Rolle des Herzens im alttestamentlichen Denken eingegangen werden:

Während wir heute das Herz als Sitz der Gefühle annehmen, umfasst es im Alten Testament, gemäß der Ergebnisse der Anthropologie Hans Walter Wolffs,²² weit häufiger alles das, was wir dem Gehirn bzw. dem Kopf zusprechen:

²² Vgl. H.W. WOLFF, Anthropologie des Alten Testaments. Mit zwei Anhängen neu herausgegeben von Bernd Janowski, Gütersloh 2010 (¹1973), 75–101. Vgl. ebenso die neuere Studie von S. SCHROER/TH. STAUBLI, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt ²2005, 33–44.

„Erkenntnisvermögen, Vernunft, Verstehen, Einsicht, Bewusstsein, Gedächtnis, Wissen, Nachdenken, Urteilen, Orientierung, Verstand. Damit ist das eigentliche Bedeutungszentrum von *ל* [לֵב] umschrieben.“²³

Die Übersetzung ‚von ganzem Herzen‘ projiziert hier bereits das ‚europäische Gefühlskonzept‘ in den Text hinein, in dem die Liebe von Herzen kommt. Der Verfasser hingegen hatte das hebräische Verständnis der Bedeutung von Herz vor Augen. Für ihn kommt es hier folglich darauf an, dass diese Liebe zu Gott auch vom Verstand mitgetragen wird. Somit ist auch eine Übersetzung der Präposition *ב* als ‚mit‘ angebracht. Diese eigentümliche „Rationalität der Liebe“, passt dazu, dass das Gebot in Dtn 6,5 vermutlich im Licht altorientalischer Staatsverträge zu sehen ist, d.h. hier ist keine emotionale Liebe im Blick, sondern es handelt sich eher um eine Loyalitäts- bzw. Dienstverpflichtung eines „Vasallen zu seinem Suzerän“.²⁴

Diese Belegstelle ist also kein Beispiel dafür, dass das Gefühls-/Emotionenkonzept des biblischen Hebräisch Gefühle doch im Herzen des Menschen verortet.

Aber wie ist es mit der Seele? Dtn 6,5 nennt ja auch das Lieben ‚von ganzer Seele‘ *בְּכָל נַפְשׁ*. Ist die Seele vielleicht der ‚Behälter der Liebe‘ im biblischen Hebräischen?

Zunächst einmal muss beim Beantworten dieser Frage beachtet werden, dass, wenn überhaupt, „nur in ganz wenigen Texten die Übersetzung »Seele« den Sinn von *nəfəš* trifft.“²⁵ Eigentlich bedeutet das Wort ‚Kehle‘ oder ‚Hals‘ bzw. ‚Schlund‘. Wie andere Körperteillexeme im Hebräischen kann es aber auch die der Kehle zugesprochenen Tätigkeiten und Funktionen bezeichnen. Daher ist *nəfəš* häufig mit ‚Verlangen‘, ‚Bedürftigkeit‘ oder ‚Begierde‘ wiederzugeben und bezeichnet auch den Atem und die Lebenskraft. Außerdem kann es für ‚Leben‘ oder ‚Person als Ganze‘, bzw. ‚Lebewesen‘ stehen.²⁶

Allerdings gibt es auch Belege dafür, dass die *nəfəš* der Bereich bestimmter emotionaler seelischer Regungen ist. Dabei ist sie aber, zumindest

²³ WOLFF, Anthropologie (s. Anm. 16), 90.

²⁴ T. VEIJOLA, Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1–16,17 (ATD 8,1), Göttingen 2004, 189. Vgl. auch G. BRAULIK, Deuteronomium. 1–16,17 (NEB 15), Würzburg 1986, 56.

²⁵ WOLFF, Anthropologie (s. Anm. 16), 33. Vgl. hierzu auch C. WESTERMANN, Art. *נֶפֶשׁ* *nəfəš* Seele, in: THAT II (1984), 71–96; H. SEEBASS, Art. *נֶפֶשׁ* *nəpəš*, in: ThWAT V (1986), 531–555; SCHROER/STAUBLI, Die Körpersymbolik der Bibel (s. Anm. 22), 45–54; B. JANOWSKI, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn ²2006 (¹2003), 204–214; M. RÖSEL, Die Geburt der Seele in der Übersetzung. Von der hebräischen *nəfəš* über die *psyche* der LXX zur deutschen Seele, in: A. WAGNER (Hg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232), Göttingen 2009, 151–169.

²⁶ Vgl. Wolff, Anthropologie (s. Anm. 16), 33–35. Vgl. zur Bedeutung und der Verwendung des Wortes *נֶפֶשׁ* auch K. MÜLLER, »So wurde der Mensch ein lebendiges Wesen ...«. Die »Seele« des Menschen im Alten Testament, in: „Bibel heute“ 1/2012, 14–16.

beim Lieben, das Subjekt des Gefühls, d.h. sie empfindet die Liebe. In Bezug auf Liebe findet sich im Alten Testament keine Aussage, die vermuten lässt, die *naʿfæš* sei ‚Behälter‘ des Gefühls. Es gibt aber Belege, die davon sprechen, dass sie liebt.

z.B.: Hld 1,7a

Sag mir, du, den meine *naʿfæš* liebt²⁷

הַגִּידָה לִּי שְׂאֵהֶבָה נַפְשִׁי ...

Da dabei eigentlich die ganze Person Subjekt des Liebens ist, handelt es sich hier jedoch um eine Metonymie (meine *naʿfæš* steht hier als Teil für das Ganze, genauer gesagt als Körperteil für die Person unter einem bestimmten Aspekt, nämlich dem Begehren).²⁸

In Dtn 6,5 könnte man aber bei der gemeinsamen Nennung von ‚Herz – *naʿfæš* – Kraft‘ (mit den Bedeutungen ‚Verstand/Bewusstsein – ? – Kraft‘) aufgrund des europäischen Leib-Seele-Geist Gedanken versucht sein, vorschnell zu urteilen, dass der Verstand hier für den Geist, die Kraft für den Leib und somit *naʿfæš* für die Seele stehe. Aber diese Trichotomie ist dem Alten Testament fremd, welches den Menschen als „psychosomatische Einheit“²⁹ sieht.

M.E. beziehen sich daher die drei Begriffe hier eher auf verschiedene Aspekte der Menschlichkeit: Rationalität, Bedürftigkeit/Lebendigkeit und körperliche Kraft.

Die Kernaussage bleibt dabei natürlich dieselbe wie in der Luther-Übersetzung. Der Mensch ist aufgefordert, Gott voll und ganz zu lieben mit allem, was ihn als Mensch ausmacht.³⁰ Aber die Anthropologie des Alten Testaments sieht den Menschen eben nicht ‚aufgeteilt‘ in ‚Leib – Seele – Geist‘; die ‚Ganzheitlichkeit‘ der Liebe bezieht sich daher hier auf das, was für den Verfasser und seine Umwelt den Menschen ausmacht – die Rationalität, die Bedürftigkeit/Lebendigkeit und die körperliche Kraft.³¹

נַפְשִׁי בְּכָל sollte daher m.E. nicht mit ‚von ganzer Seele‘ übersetzt werden. Die Präposition bedeutet hier nicht ‚von‘, sondern ‚mit‘ (mit deiner ganzen Vitalität/mit deinem ganzen Begehren). Somit ist die *naʿfæš* im Gefühls-Konzept des biblischen Hebräisch nicht der ‚Behälter‘ der Liebe. Die Liebe füllt also auch hier nicht das Innere des Menschen.

²⁷ Wird *naʿfæš* als „Seele“ übersetzt, wie z.B. in der Zürcher Bibel, muss man im Blick behalten, dass „Seele“ dabei nicht als „Opponent“ des Körpers gedacht werden darf, was im Deutschen meist mitgedacht wird, dem Alten Testament aber unbekannt ist. Vgl. JANOWSKI, Konfliktgespräche mit Gott (s. Anm. 25), 10.

²⁸ Daher käme auch eine Übersetzung mit einem Personalpronomen in Betracht, d.h. „Sag mir, du, den ich liebe“.

²⁹ JANOWSKI, Konfliktgespräche (s. Anm. 25), 9.

³⁰ Vgl. auch VEIJOLA, Deuteronomium (s. Anm. 24), 188.

³¹ Vgl. auch BRAULIK, Deuteronomium (s. Anm. 24), 88.

3.1.2 Die Flamme der Liebe

Auch im Alten Testament gibt es das Bild der Liebe als Flamme:

Hld 8,6f.

שִׁמְנֵי כְחוֹתָם עַל-לֶבָדְךָ כְחוֹתָם עַל-זְרוּעֶךָ
כִּי-עֵזָה כְמוֹת אֶהְבָּה קָשָׁה כְּשֹׂאֹל קִנְאָה
רִשְׁפִּיהָ רִשְׁפִּי אֵשׁ שְׁלֵהֲבִתִּיהָ:
מִים רַבִּים לֹא יוֹכְלוּ לְכַבּוֹת אֶת-הָאֶהְבָּה^{7a}
וְנִהְרֹת לֹא יִשְׁטְפוּהָ

(6) Lege mich wie ein Siegel auf dein Herz, wie ein Siegel auf deinen Arm, denn stark wie der Tod ist die Liebe und hart wie die Scheol ist die Leidenschaft, ihre Glut ist feurig, Flamme Ja(hwes)³² (7a) Gewaltige Wasser können die Liebe nicht auslöschen und Ströme nicht ertränken.

Dieser Text stellt die Liebe als eine Flamme vor, die nicht auslöschar ist, d.h., vermutlich, nicht beeinflussbar ist. Die Liebe wird also als ‚Macht‘ empfunden, der man sich nicht widersetzen kann. Dies wird durch den Vergleich mit der Stärke des Todes noch weiter unterstrichen. Eine Lokalisierung der Flamme im Inneren, wie man sie im Deutschen manchmal findet, wird hier nicht vorgenommen.

Dies ist aber der einzige Beleg für die Verwendung des Bildes der Flamme in Zusammenhang mit אֶהְבָּה. Vermutlich handelt es sich hierbei zudem um einen sehr späten und eventuell bereits von hellenistischem Denken beeinflussten Text. Die abschließende Sammlung und Redaktion des Hld fand jedenfalls kaum vor dem 3. Jh. v.Chr., also in hellenistischer Zeit, statt. Zudem wurden wahrscheinlich bei dieser Endredaktion auch die älteren Texte und Teilsammlungen oft sprachlich überformt.³³ Aus diesem

³² Dies ist die einzige Stelle im Hld, an der man eine Andeutung des Gottesnamens findet, die LXX übersetzt dagegen „ihre Flammen“. Eventuell könnte mit „Flamme Ja(hwes)“ aber keine theologische Aussage verbunden sein, sondern ausgedrückt werden, wie gewaltig und unauslöschar die Flamme ist. Ähnlich funktionierende Verbindungen: Gen 30,8 (Gotteskämpfe) und Hiob 1,16 (Gottesfeuer). Vgl. Y. ZAKOVITCH, Das Hohelied (HThKAT), Freiburg i.Br. 2004, 273f.

„Anderenfalls aber vermittelt diese... verhaltene Bezugnahme auf den Namen Gottes... das Gefühl eines numinosen Hintergrundes der Liebe, das im Hohelied auch sonst nicht ganz erloschen ist.“, so H.-P. MÜLLER/O. KAISER/J.A. LOADER, Das Hohelied, Klagelieder, Das Buch Ester (ATD 16/2), 4. völlig neubearb. Aufl., Göttingen 1992, 85.

³³ Die Datierung und die Annahme, dass ältere Texte sprachlich überformt wurden, folgt aus den zahlreichen „lexikalischen und grammatischen Aramaismen“, aus Merkmalen „einer späten, zum Hebräisch der Mischna überleitenden Sprachform“ und aus einer „Fülle eines Wohlstands- und Luxusvokabulars, das „verteilt auf fast die ganze Sammlung“ vorliegt und das „auf jahrhundertelange Welthandelsbeziehungen... hinweist“. Ebd., 3 (Lit.!). Zwar lassen sich keine Graecismen im Hld nachweisen (vgl. F.W. DOBBS-ALLSOPP, Late Linguistic Features in the Song of Songs, in: A.C. HAGEDORN (Hg.), Perspectives on the Song of Songs. Perspektiven der Hoheliedauslegung, Berlin/New York 2005, 27–77, hier: 67–71),

Grund kann das hier vorliegende Bild nur bedingt herangezogen werden, um etwas über die Konzeption hinter dem Gefühl ‚Liebe‘ im biblischen Hebräischen auszusagen.

3.2 Lieben aus ‚gutem Grund‘

Im Alten Testament findet man einige Belegstellen, die aus heutiger Sicht eigentümlich kausal über die Liebe sprechen und sie mit wenigen Worten begründen. Zwar sagt man auch im Deutschen, „ich liebe dich, weil...“, aber das eigentliche Ideal ist doch, zumindest im aktuellen Denken, die bedingungslose Liebe und der Gedanke, dass Liebe nicht begründet werden kann oder muss.

Wahre *Liebe* ist *bedingungslos*.

In: Alt, Franz, *Liebe ist möglich*, München, Piper-Verlag, 1985, S. 34.

...dass wir unserer Liebe nach Kriterien beurteilen. Und die haben... überhaupt nichts mit... unserer Liebe zu tun. Sie mögen vielleicht gute Gründe sein, bei unserem Partner zu bleiben..., aber sie sagen nichts über unseren Partner oder gar über die Liebe aus...

In: Franck, Pierre, *21 Wege die Liebe zu finden*, München, Knaur-Verlag, 2006, S. 29.³⁴

Dieses ‚Ideal‘ scheint im biblischen Hebräischen aber nicht der Konzeption von Liebe zu entsprechen.

Gen 25,28a

וַיֵּאֱהָב יַצְחָק אֶת-עֵשָׂו כִּי-צִיד בָּפִיו

Und Jakob liebte Esau, weil Erjagtes nach seinem Geschmack war.

Gen 37,3a

וַיִּשְׂרָאֵל אֶהָב אֶת-יוֹסֵף מִכָּל-בָּנָיו כִּי-בְרִיָּקָנִים הוּא לוֹ

Und Israel liebte Josef mehr als alle seine Söhne, weil er der Sohn seines Alters war

Nicht nur für die Liebe von Vater zu Sohn, sondern auch für die geschlechtliche Liebe scheint im Alten Testament die Annahme vorzuherrschen, dass Liebe sich aus guten Gründen ergibt:

aber aufgrund der Entstehungszeit und der Einmaligkeit des Bildes ist eine Beeinflussung durch hellenistisches Denken nicht auszuschließen.

³⁴ Dieses Beispiel stammt nicht aus dem in Kap. 2.1 erwähnten DWDS.

Gen 29,32

וַתֵּהֶר לֵאָה וַתֵּלֶד בֶּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ רְאוּבֵן כִּי אָמְרָה
כִּי־רָאָה יְהוָה בְּעֵנָי כִּי עָתָה יֶאֱהָבֵנִי אִישִׁי:

Und Lea gebar einen Sohn und nannte ihn Ruben, denn sie sprach: Fürwahr, Jahwe hat mein Elend angesehen. Fürwahr, nun wird mein Mann mich lieben.

Hld 1,3

לְרִיחַ שְׁמֹנֶיךָ טוֹבִים שְׁמֶן תּוֹרֵךְ שְׁמֶךָ עַל־כֵּן עַל־מוֹת אֲהַבֹּד:

Deine Salben riechen gut, dein Name ist ausgegossenes Salböl, darum lieben dich die jungen Frauen.

Diese logischen Begründungen können sogar angebracht werden, um die Beziehung zu Gott und das Verhalten zu Gottes Geboten zu „erklären“:

Ps 116,1

אֲהַבְתִּי כִּי־שָׁמַע יְהוָה אֶת־קוֹלִי תַחֲנוּנִי:

Ich liebe Jahwe, weil er die Stimme meines Rufens erhört.

Ps 119,119

סֻגְּוּ הַשֹּׁבְתִּי כָל־רֹשְׁעֵי־אֶרֶץ לִכְן אֲהַבְתִּי עֲדָתֶיךָ:

Du schaffst alle Frevler der Erde weg, deshalb liebe ich deine Ermahnungen.

Allerdings kann dieser kausale Zusammenhang auch unterbrochen sein, was dann aber besonders betont wird. Anscheinend ist dies also eine Ausnahme, die einer besonderen Erwähnung bedarf:

1Sam 1,5

וּלְחַנָּה יָתֵן מְנָה אַחַת אֲפִים כִּי אֶת־חַנָּה אָהַב וַיְהִי סָגֹר רִחְמָה:

Und Hanna gab er einen Teil mehr, denn er liebte Hanna, obwohl Jahwe ihren Mutterschoß verschlossen hatte.

Die mögliche Begründbarkeit der Liebe zeigt sich auch in folgender Aussage:

Hld 1,4b

...Mit Recht lieben sie dich (Zürcher Bibel)

... מְיֻשָּׁרִים אֲהַבֹּד:

Liebe scheint also durch bestimmte Geschehnisse und Gegebenheiten bedingbar zu sein, dem Konzept des Redens über die Liebe liegt im biblischen Hebräischen ein gewisses „Kausalitäts-Denken“³⁵ zugrunde.

³⁵ Den Begriff habe ich von A. Wagner übernommen, der dieses Phänomen für die Eifersucht beobachtet hat, vgl. WAGNER, Eifern (s. Anm. 3), 99.

Aber der Mensch kann das Gefühl dennoch nicht erzwingen, indem er sich richtig verhält, denn:

Pred 9,1b

גַּם-אַהֲבָה גַּם-שִׂנְאָה אֵין יוֹדֵעַ הָאָדָם הַכֹּל לִפְנֵיהֶם:

Auch über Liebe und Hass bestimmt der Mensch nicht; alles ist vor ihm festgelegt. (Lutherübersetzung)

Allerdings kann die Liebe basierend auf Gründen eingefordert werden:

Dtn 10,19

וְאַהֲבַתֶּם אֶת-הַגֵּר כִּי-גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם:

Und ihr sollt die Fremden lieben, denn Fremde ward ihr in Ägypten.

3.3 Liebe als Handlungsgrund

Neben dieser kausalen Sicht auf die Liebe gibt es im Alten Testament auch noch eine sehr pragmatische:

Die Liebe, so scheint es, schließt in der Denkweise der Verfasser „von sich aus ein bewusstes Handeln um des geliebten Menschen oder der bevorzugten Sache willen ein“.³⁶

Für diesen Blickwinkel lassen sich einige eindrückliche Belege finden:

1Sam 18,3

וַיִּכְרֹת יְהוֹנָתָן וְדָוִד בְּרִית בְּאַהֲבָתוֹ אֹתוֹ כְּנַפְשׁוֹ:

Und Jonathan schloß einen Bund mit David, denn er liebte ihn wie sein Leben/sich selbst.

Gen 29,18

וַיֹּאחֲבַב יַעֲקֹב אֶת-רָחֵל וַיֹּאמֶר אֶעֱבֹדךָ שִׁבְעַ שָׁנִים בְּרָחֵל בְּתֻךְ הַקֶּטְנָה:

Und Jakob liebte Rahel. So sprach er: Ich will die sieben Jahre um Rahel, deine jüngerer Tochter, dienen.

Spr 13,24

חֹשֶׁךְ שְׁכָמוֹ שׁוֹנֵא בְנוֹ וְאַהֲבֹ שְׁחָרוֹ מוֹסֵר:

Wer seinen Stock schont, hasst seinen Sohn

Wer ihn aber liebt, sorgt für seine Unterweisung (Zürcher Bibel)

Dass Liebe das liebesgemäße Handeln nicht nur beinhalten kann, sondern sogar sollte, zeigt sich daran, dass in den Sprüchen die Liebe, die kein entsprechendes Verhalten zeigt, getadelt wird.³⁷

³⁶ G.WALLIS, Art. אהב II–IV, in: ThWAT I (1973), 108–128, hier: 112.

³⁷ Vgl. ebd., 113.

Spr 27,5

טובה תוכחת מנגלה מאהבה מסתרת:

Besser offen ausgesprochener Tadel als Liebe, die schweigt.

Diesen Bezug zwischen Liebe und Verhalten bringt Wallis sehr treffend auf den Punkt: „Lieben und Handeln sind die beiden Seiten der gleichen Münze.“³⁸ In der Denkwelt des Alten Testaments sind sie nicht voneinander unabhängig, sondern stehen in einem direkten Zusammenhang.

3.4 Gottes Liebe

Dieser offensichtlich als gegeben angesehene direkte Zusammenhang zwischen ‚lieben‘ und der entsprechenden Handlung gilt ebenfalls für die Liebe Gottes. Auch diese schließt das entsprechende Tun direkt mit ein.

Dtn 4,37

ותחת כי אהב את־אבותיך ויבחר בזרעו אחריו ויוצאך
בפניו בלחו הגדל ממצרים:

Und weil er deine Vorfahren geliebt und ihre Nachkommen erwählt hat, hat er dich herausgeführt aus Ägypten, er selbst durch seine große Kraft (Zürcher Bibel)

Jes 43,4

מֵאִשֶׁר יָקַרְתָּ בְּעֵינֵי נִכְבְּדָתָּ וְאֲנִי אֶהְבֵּתִיךָ וְאַתָּן אָדָם
תַּחֲתִיד וְלְאֻמִּים תַּחַת נַפְשֶׁךָ:

Weil du teuer bist in meinen Augen, geachtet und ich dich liebe, gebe ich Menschen für dich und Völker für dein Leben (Zürcher Bibel)

Hos 11,1

כִּי נַעַר יִשְׂרָאֵל וְאֶהְבֵּהוּ וּמִמִּצְרַיִם קָרָאתִי לְבִנִּי:

Als Israel jung war, habe ich es geliebt, und ich rief meinen Sohn aus Ägypten (Zürcher Bibel)

Interessanterweise wird zwar Gottes Handeln mit seiner Liebe begründet,⁴⁰ seine Liebe selbst bleibt aber – anders als die menschliche (s. Kap. 3.2) – ohne Begründung. Auch in den anderen Texten, in denen אהבה/אהב auf Gott bezogen ist und als Handlungsgrund genannt wird, wird Gottes Liebe nicht begründet.

³⁸ WALLIS, אהב (s. Anm. 36), 115.

³⁹ Interessant ist in Hos 11,1–11 insbesondere auch das Verhältnis von Liebe und Zorn Gottes. Vgl. hierzu die Analyse im Beitrag von Melanie Köhlmoos in diesem Band, Kap. 3.

⁴⁰ Dies gilt nicht nur für die hier untersuchten Lexeme, sondern auch für חסד. Vgl. R. FELDMEIER/H. SPIECKERMANN, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre (TOBITH 1), Tübingen 2011, 130–133.

4. AUSWERTUNG

Aus den oben dargestellten Beobachtungen wird sofort erkennbar, dass sich die Konzeptionen des Gefühls/der Emotion ‚Liebe‘ im Deutschen und im biblischen Hebräischen voneinander unterscheiden. Die auffälligste Differenz liegt dabei in der jeweiligen Verortung. Im Deutschen lässt sich anhand der konzeptionellen Metapher des ‚Voll-Seins‘ bzw. ‚Erfüllt-Seins‘ unmittelbar sehen, dass der Körper als Gefäß für die Gefühle/Emotionen gedacht wird und diese als eine Art Flüssigkeit, die ihn anfüllen können. Das Gefühl/die Emotion ‚Liebe‘ wird also im Inneren des Körpers verortet. Dabei kann der ‚Sitz der Gefühle‘ allerdings auf das Herz als das Zentrum des Körpers eingeschränkt sein. Diese „Interiorisierung“⁴¹ des Gefühls Liebe impliziert wohl auch, dass der Mensch die Möglichkeit einer inneren Kontrolle hat, bzw. zumindest darüber entscheiden kann, ob er seinem Gegenüber das Gefühl offenbart oder nicht.

Eine derartige Konzeption kennt das biblische Hebräische hingegen nicht. Die ‚Behälter-Metapher‘ fehlt völlig und für eine Verortung der Liebe im Inneren lässt sich kein Beleg finden, was aufgrund der vielen Belege der Wurzel **אהב** kaum dem Zufall der Überlieferung zugesprochen werden kann.

Die Konzeption der Liebe im Hebräischen ist allerdings weitaus schwieriger zu greifen als diese offensichtliche Differenz, denn viele der zahlreichen Belegstellen schildern lediglich, wer wen oder was liebt, und sagen daher nichts über sie aus.⁴² Außerdem fehlen im Alten Testament explizite Aussagen über die Körperauffassung und das Verhältnis von Körper und Gefühl/Emotion.⁴³

Allerdings sprechen einige Belegstellen dafür, dass davon ausgegangen wird, dass sich die Liebe beim Menschen unter bestimmten Umständen bzw. aus bestimmten Gründen einstellt. Somit scheint hier eine Art Kausalitäts-Denken vorzuliegen. Der Mensch hätte dann keine Möglichkeit, sich gegen die Liebe zu ‚erwehren‘ oder sie zu ‚beherrschen‘. Dies deckt sich mit dem Bild der Liebe als Flamme Gottes, die kein Wasser auslöschen kann, d.h. die niemand selbst bestimmen kann. Eventuell ist es auch ein

⁴¹ WAGNER, Eifern, 99 (s. Anm. 3).

⁴² Allerdings lassen sich auch hier Differenzen erkennen. So fällt auf, dass außer an einer Stelle bei der Beschreibung der Liebe von Mann zu Frau immer der Mann das Subjekt und die Frau das Objekt des Satzes bildet. Die Ausnahme schildert die Liebe Michals zu David. Michal ist als Tochter Sauls hierarchisch höher gestellt als David (vgl. 1Sam 18). Van Wolde vermutet daher, dass im hebräischen Denken nur die geschlechtliche Liebe einer hierarchisch höherstehenden Person zu einer niedrigerstehenden Person akzeptiert ist, bzw. ausgedrückt werden darf. Vgl. VAN WOLDE, *Sentiments*, 18–23 (s. Anm. 11).

⁴³ Vgl. WAGNER, Eifern (s. Anm. 3), 98.

Hinweis darauf, dass das Gefühl als von außen kommend angenommen wird.⁴⁴

Demgegenüber erscheint aber z.B. in den Forderungen, Gott (Dtn 6,5) und den Fremden (Dtn 10,19) zu lieben, die Liebe als etwas, was man einfordern kann, und was somit bewusst ‚getan‘ wird. Dies ist für uns schwer mit der ‚Unverfügbarkeit‘ der Liebe zu verbinden. Allerdings befinden wir uns hier vermutlich ebenfalls im Bereich der gerade genannten Kausalität. Das Erkennen der Größe und Güte Gottes, wie sie sich in den Geboten zeigt, oder auch der nötigen Solidarität mit dem Fremden, ist ein ‚guter Grund‘ zu lieben. Zudem ist in beiden Fällen sicher mehr das liebesgemäße Handeln und Verhalten im Blick als das Gefühl/die Emotion an sich, was sich schon daran zeigt, dass es solche Liebesforderungen wie im Gebot Gott zu lieben auch in altorientalischen Verträgen gibt.⁴⁵

Diese direkte Verbindung von Liebe und entsprechendem Verhalten ist ebenfalls etwas Auffälliges.⁴⁶ Sie scheint untrennbar zur Konzeption der Liebe dazugehören und gilt ebenso auch für Gottes Liebe.⁴⁷

Allerdings gibt es einen Unterschied zwischen Gottes Liebe zu den Menschen und menschlicher Liebe: Die Liebe Gottes ist zwar Handlungsgrund, wird aber nicht mit einer Begründung versehen, bleibt also unbegründet und folglich auch unergründbar.

⁴⁴ Da das Bild nur im Hld, d.h. einer sehr späten Schrift, die eventuell schon von griechischem Denken geprägt sein könnte, verwendet wird, darf man es aber, wie schon gesagt, nicht für die Analyse der Gefühlskonzeption des biblischen Hebräischen überbewerten/überinterpretieren. Vgl. Kap. 3.1.2. und Anm. 33.

⁴⁵ Vgl. Kap. 3.1.1 und die in Anm. 24 genannte Literatur.

⁴⁶ Vermutlich gilt dies auch in unserer heutigen Vorstellung als Ideal, das allerdings oft gebrochen wird.

⁴⁷ Spieckermann hält fest, dass dies auch für die Liebe zu Gott gilt. Zu Dtn 6 und 7 stellt er fest, dass gemäß den Aussagen der Texte, diese nur dann vorhanden ist, wenn sie sich im Gesetzes Gehorsam zeigt. Fehlt dieser, ist auch keine Liebe da. Vgl. H. SPIECKERMANN, „Barmherzig und gnädig ist der Herr...“, in: DERS., Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33), Tübingen 2001, 3–19, hier: 8, H. SPIECKERMANN, Gnade. Biblische Perspektiven, in: DERS., Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33), Tübingen 2001, 20–33, hier: 25 und H. SPIECKERMANN, Die Stimme des Fremden im Alten Testament, in: DERS., Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33), Tübingen 2001, 84–99, hier: 88–89 und H. SPIECKERMANN, Mit der Liebe im Wort. Ein Beitrag zur Theologie des Deuteronomiums, in: DERS., Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33), Tübingen 2001, 157–172, bes. 160–164. Auch im Amosbuch gelte: „Das Fehlen von Recht und Gerechtigkeit ist die konkrete Form der ausbleibenden Gegenliebe.“ SPIECKERMANN, H., Recht und Gerechtigkeit im Alten Testament. Politische Wirklichkeit und metaphorischer Anspruch, in: DERS., Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33), Tübingen 2001, 119–140, hier: 128.

Literaturverzeichnis

Die Abkürzungen der verwendeten Quellen und Wörterbücher folgen IATG³. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zusammengestellt von SCHWERTNER, S., Berlin/Boston ³2014. Darüber hinaus werden noch folgende Abkürzungen verwendet: *DULAT* = OLMO LETE, G.D./SANMARTÍN, J.: A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition. 2 vol., Trans. W.G.E. Watson (HdO 67), Leiden/Boston, 2003; *UNP* = S.B. PARKER (Hg.): Ugaritic Narrative Poetry (SBLWAW 9), Atlanta 1997, *KUSATU* = R.G. LEHMANN (Hg.): Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt, Kamen 2000ff.

- ABOUD, J.: Die Rolle des Königs nach den Texten aus Ugarit (FARG 27), Münster 1994.
- AKKERMANS, P.M.M.G./SCHWARTZ, G.M.: The Archaeology of Syria. From Complex Hunter-Gatherers to Early Societies (ca. 16,000–300 BC), Cambridge 2003.
- ANDO, C.: The Matters of Gods. Religion and the Roman Empire (The Transformation of the Classical Heritage 44), Berkeley/Los Angeles/ London 2008.
- ANNUS, A.: The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia (SAAS 14), Helsinki 2002.
- ANNUS, A.: The Standard Babylonian Epic of Anzû (SAACT 3), Helsinki 2001.
- ARNAUD, D.: Prolégomènes à la rédaction d'une histoire d'Ougarit II. Les bordereaux de rois divinisés, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* (SMEA) 41 (1998), 153–173.
- ASHER-GREVE, J.M.: The Essential Body: Mesopotamian Conceptions of the Gendered Body, *Gender and History* 9.3 (1997), 432–461.
- ASSANTE, J.: The Erotic Reliefs of Ancient Mesopotamia, PhD Columbia University, University Microfiche, Ann Arbor 2000.
- ASSMANN, J.: Konstellative Anthropologie. Zum Bild des Menschen im alten Ägypten, in: JANOWSKI, B./LIESS, K.: *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (HBS 59), Freiburg u.a. 2009, 95–120.
- ASSMANN, J.: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Frankfurt a.M. ²2000.
- ASSMANN, J.: Translating Gods. Religion as a Factor of Cultural (Un) Translatability, in: BUDICK, S./ISER, W. (Hg.): *The Translatability of Cultures* (Irvine Studies in the Humanities), Stanford 1996, 25–36.
- ATRAN, S.: *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion* (Evolution and Cognition), Oxford/New York 2002.
- BAHRANI, Z.: *The Graven Image. Representation in Babylonia and Assyria* (Archaeology, Culture and Society), Philadelphia 2003.

- BAHRANI, Z.: Performativity and the Image. Narrative, Representation, and the Uruk Vase, in: EHRENBERG, E. (Hg.): *Leaving No Stones Unturned. Essays on the Ancient Near East and Egypt in Honor of Donald P. Hansen*, Winona Lake 2002, 15–22.
- BAIL, U.: Hautritzen als Körperinszenierung der Trauer und des Verlustes im Alten Testament, in: EBACH, J. u.a. (Hg.): »Dies ist mein Leib«. Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen (Jabboq 9), Gütersloh 2006, 54–80.
- BALTER, M.: *The Goddess and the Bull. Catalhoyuk – An Archaeological Journey to the Dawn of Civilization*, New York u.a. 2005.
- BÄR, J./PRECHEL, D.: Rezension zu: A. Berlejung, *Die Theologie der Bilder*. *Orbis Biblicus et Orientalis* 162, 1998, *OLZ* 97 (2002), 254–269.
- BARR, J.: Theophany and Anthropomorphism in the Old Testament, in: *Congress Volume: Oxford 1959 (VT.S VII)*, Leiden 1960, 36–37.
- BARRETT, J.: Exploring the Natural Foundations of Religion, *Trends in Cognitive Sciences* 4 (2000), 29–34.
- BAUMANN, G.: Die „Männlichkeit“ JHWHs. Ein Neuanatz im Deutungsrahmen altorientalischer Gottesvorstellungen, in: CRÜSEMANN, F. u.a. (Hg.): *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel*, FS Luise Schottroff, Gütersloh 2004, 197–213.
- BAUMANN, G.: Das göttliche Geschlecht. JHWHs Körper und die Gender-Frage, in: HEDWIG-JAHNOW-FORSCHUNGSPROJEKT (Hg.): *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer feministischen Anthropologie*, Stuttgart 2003, 220–250.
- BAUMANN, G.: Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern (SBS 185), Stuttgart 2000.
- BEAULIEU, P.-A.: The Abduction of Ištar from the Eanna Temple. The Changing Memories of an Event, in: ABUSCH, T. u.a. (Hg.): *Historiography in the Cuneiform World. Proceedings of the XLV Rencontre Assyriologique Internationale. Part I*. Harvard University, Bethesda 2001, 29–40.
- BECKERLEG, C.: The 'Image of God' in Eden. The Creation of Mankind in Genesis 2:5–3:24 in Light of the *mīs pī pīt pī* and *wpt-r* Rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt, Ph.D. Diss., Harvard University 2009.
- BECKMAN, G.: Ištar of Nineveh Reconsidered, *JCS* 50 (1998), 1–10.
- BELL, L.: Luxor Temple and the Cult of the Royal KA, *JNES* 44 (1985), 251–294.
- BELLAH, R.E.: *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge 2011.
- BELLAH, R.N.: Religiöse Evolution, in: SEYFARTH, C./SPRONDEL, W.M. (Hg.): *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt a.M. 1973, 280–283.
- BENDER, A.: Heiliger Zorn im „Paradies“? Emotionen im Kulturvergleich, in: WAGNER, A.: *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232)*, Göttingen 2009, 297–318.

- BENTHIEN, C./WULF, CH. (Hg.): Körperteile. Eine kulturelle Anatomie, Reinbek 2001.
- BERGES, U.: Jesaja 40–48 (HThKAT), Freiburg u.a. 2008.
- BERGES, U.: Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt (HBS 16), Freiburg u.a. 1998.
- BERLEJUNG, A. u.a. (Hg.): Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient (ORA 9), Tübingen 2012.
- BERLEJUNG, A.: Menschenbilder und Körperkonzepte zu altorientalischen Gesellschaften im 2. und 1. Jt. v. Chr., in: DIES. u.a. (Hg.): Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient (ORA Bd. 9), Tübingen 2012, 367–397.
- BERLEJUNG, A.: Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik (OBO 162), Fribourg/Göttingen 1998.
- BERLEJUNG, A.: Geheimnis und Ereignis. Zur Funktion der Aufgabe der Kultbilder in Mesopotamien, JBTh 13 (1998), 109–143.
- BERLEJUNG, A.: Kultische Küsse, Welt des Orients (1998), 80–97.
- BERLEJUNG, A.: Washing the Mouth: The Consecration of Divine Images in Mesopotamia, in: VAN DER TOORN, K. (Hg.): The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East (CBET 21), Leuven 1997, 45–72.
- BEYER, D.: Emar IV – Les sceaux (OBO 20), Fribourg/Göttingen 2001.
- BLACK, J./GREEN, A.: Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia, London 1992.
- BLENKINSOPP, J.: Isaiah 40–55. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 19A), New York u.a. 2002.
- BLENKINSOPP, J.: Isaiah 56–66. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 19B), New York u.a. 2002.
- BLOCH, M.: Property and the end of affinity, in: DERS. (Hg.): Marxist Analyses and Social Anthropology, London 1975, 208–212.
- BÖCKLER, A.: Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes, Gütersloh 2000.
- BOEHMER, R.M.: Hörnerkrone, in: RIA 4 (1972–1975), 431–434.
- BOEHMER, R.M.: Götterdarstellungen in der Bildkunst, in: RIA 3 (1957–1971), 466–469.
- BONATZ, D.: The Divine Image of the King. Religious Representation of Political Power in the Hittite Empire, in: HEINZ, M./FELDMAN, M.H. (Hg.): Representations of Political Power. Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East, Winona Lake 2007, 111–136.
- BONATZ, D.: Was ist ein Bild im Alten Orient? Aspekte bildlicher Darstellung aus altorientalischer Sicht, in: HEINZ, M./DERS. (Hg.): Bild – Macht – Geschichte. Visuelle Kommunikation im Alten Orient, Berlin 2002, 9–20.
- BONATZ, D.: Das syro-hethitische Grabdenkmal, Mainz 2000.

- BONATZ, D.: Gebärden, in: *Der Neue Pauly* 4 (1999), 818–819.
- BOTTERWECK, G.J.: Art. *jāda*^c, in: *ThWAT* III (1982), 479–512.
- BOYER, P.: *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York 1990.
- BRAULIK, G.: *Deuteronomium*. 1–16,17 (NEB.AT 15), Würzburg 1986.
- BRENNER, A.: The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and “Sexuality” in the Hebrew Bible (BiInS 26), Leiden 1997.
- BRISCH, N. (Hg.): *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond* (OIS 4), Chicago 2008.
- BRUNNER, H.: Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos (ÄgAbh 10), Wiesbaden ²1986.
- BUCCELLATI, G.: Towards a Formal Typology of Akkadian Similes, in: EICHLER, B.L. (Hg.): *Kramer Anniversary Volume: Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer* (AOAT 25), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1976, 59–70.
- BUTLER, J.: *Bodies that matter*, New York u.a. 1993 [Deutsch: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Berlin 1995].
- BUTLER, J.: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York u.a. 1990 [Deutsch: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M. 2003].
- CAGNI, L.: *L’Epopée di Erra* (SS 34), Roma 1969.
- CANCIK-KIRSCHBAUM, E.: Konzeption und Legitimation von Herrschaft in neuassyrischer Zeit. Mythos und Ritual in VS 24,92, WO 26 (1995), 5–20.
- CAPOMACCHIA, A.M.G./VERDAME, L.: Some Considerations about Demons in Mesopotamia, “*Demoni mesopotamici*”, SMSR 77/2 (2011), 292.
- CASSIN, E.: *Forme et identité des hommes et des dieux chez les Babyloniens*, in: MALAMOUD, C./VERNANT, J.-P. (Hg.): *Corps des dieux (Le temps de la réflexion VII)*, Paris 1986, 63–76.
- CLARK, H.H./CLARK, E.V.: Universals, Relativity, and Language Processing, in: GREENBERG, J.H. (Hg.): *Universals of Human Language*. Vol. 1: Method and Theory, Stanford, CA 1978, 225–277.
- CLEMENS, D.M.: KTU 1.45 and 1.6 I 8–18, 1.161, 1.101, UF 33 (2001), 65–116.
- CLEMENS, D.M.: *Sources for Ritual and Sacrifice. Vol. I: Ugarit and Ugaritic Akkadian Texts* (AOAT 284/1), Münster 2001.
- COHEN, Y.: Feet of Clay at Emar: A Happy End?, OrNS 74 (2005), 165–170.
- COLLON, D.: *The Queen of the Night*, The British Museum, London 2005.
- CONRAD, N.J.: Die Entdeckung und Bedeutung der Venus vom Hohle Fels, in: DERS./KÖLBL, St. (Hg.): *Die Venus vom Hohle Fels* (Museumsheft 9), Blaubären 2010, 7–38.
- COOLEY, J.L.: *Poetic Astronomy in the Ancient Near East. The Reflexes of Celestial Science in Ancient Mesopotamian, Ugaritic, and Israelite Narrative (History, Archaeology, and the Culture of the Levant 5)*, Winona Lake 2013.
- COOPER, J.S.: The Return of Ninurta to Nippur: An-gim dīm-ma (AnOr 52), Roma 1978.
- CORNELIUS, I./NIEHR, H.: *Götter und Kulte in Ugarit* (Zaberns Bildbände zur Alten Welt), Mainz 2004.

- CREANGĂ, O.: Review of Biblical Literature, www.bookreviews.org/pdf/7043_7646.pdf.
- CROSS, F.M. JR.: Canaanite Myth and Hebrew Epic, Cambridge 1973.
- DAHLM, U.: Opfer und Ritus. Kommunikationstheoretische Untersuchungen, Marburg 2003.
- DAHOOD, M.: Psalms I. 1–50 (AncB 16), New Haven (u.a.) 1965.
- DAHOOD, M.: Denominative *riḥham* „to conceive, enwomb“, Bib. 44 (1963), 204f.
- DAMASIO, A.: Descartes’ Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn, München ³1997.
- DAY, J.: Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan (JSOTS 265), New York 2000.
- DAY, J.: God’s Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament, Cambridge u.a. 1985.
- DEL OLMO LETE, G.: Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit, Bethesda 1999.
- DEL OLMO LETE, G./SANMARTÍN, J.: A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition. 2 vol., Trans. W.G.E. Watson (HdO 67), Leiden/Boston, 2003.
- “Demoni mesopotamici”, SMSR 77/2 (2011).
- DHORME, E.: L’emploi métaphorique des noms de parties du corps en Hébreu et en Akkadien (ND 1963), Paris 1923.
- DI VITO, R.A.: Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity, CBQ 61/1 (1999), 217–238.
- DICK, M.B.: The Mesopotamian Cult Statue. A Sacramental Encounter with Divinity, in: WALLIS, N.H. (Hg.): Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East (ASOT Books Series 10), Boston 2005, 43–67.
- DICK, M.B. (Hg.): Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East, Winona Lake 1999.
- DIETRICH, J.: Individualität im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient, BERLEJUNG A. u.a. (Hg.): Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient (ORA 9), Tübingen 2012, 77–96.
- DIETRICH, M.: *buluṭ bēlī* „Lebe, mein König!“ Ein Krönungshymnus aus Emar und Ugarit und sein Verhältnis zu mesopotamischen und westlichen Inthronisationsliedern, UF 30 (1998), 155–200.
- DIETRICH, M./LORETZ, O.: Die ugaritischen Wortpaare *dm//mnʿ* und *brkm// ḥlqm* im Kontext westsemitischer anatomischer Terminologie, UF 35 (2003), 141–179.
- DIGITALES WÖRTERBUCH DER DEUTSCHEN GEGENWARTSSPRACHE (DWDS) der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, <http://www.dwds.de>.
- DOBBS-ALLSOPP, F.W.: Late Linguistic Features in the Song of Songs, in: HAGEDORN, A.C. (Hg.): Perspectives on the Song of Songs. Perspektiven der Hohe-
liedauslegung, Berlin/New York 2005, 27–77.

- DOHMEN, Ch.: Die Statue von Tell Fecherije und die Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: DERS.: Studien zum Bild und Bilderverbot im Alten Testament (SBS 51), Stuttgart 2012, 20–32 (Ersterscheinung 1983).
- DONBAZ, V.: *MAḤAR PATRIM ŠA AŠŠUR* – A New Interpretation, in: SOLDT, W.H. (Hg.): Veenhof Anniversary Volume. Studies Presented to Klaas R. Veenhof on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday, FS K.R. Veenhof, Leiden 2001, 83–101.
- DUPRÉ, L.: Unio Mystica: The State and the Experience, in: MOSHE, I./MCGINN, B. (Hg.): Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam, New York 1999, 3–23.
- EBELING, E.: Beschwörungen gegen den Feind und den bösen Blick aus dem Zweistromlande, *ArOr* 17/1 (1949), 172–211.
- EBELING, E.: Dämonen, in: *RIA* 2 (1938), 107–113.
- EBELING, E.: Anthropomorphismus, in: *RIA* 1 (1928–1932), 113–114.
- EIBL-EIBESFELDT, I.: Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriss der Humanethologie, Weyarn 1996.
- EIBL-EIBESFELDT, I./SÜTTERLIN, C.: Im Banne der Angst. Zur Natur- und Kunstgeschichte menschlicher Abwehrsymbolik, München/Zürich 1992.
- Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL) at etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/c162.htm.
- ENGEL, B.J.: Darstellungen von Dämonen und Tieren in assyrischen Palästen und Tempeln nach den schriftlichen Quellen, Mönchengladbach 1987.
- ERBELE-KÜSTER, D.: „Kann denn ein Männliches gebären?“ (Jer 30,6), in: DIECKMANN, DETLEF/DIES. (Hg.): „Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen“. Beiträge zur Geburt im Alten Testament (BThSt 75), Neukirchen-Vluyn 2006, 39–54.
- ERBELE, D.: Gender Trouble in the Old Testament, *SJOT* 13.1 (1999), 131–141.
- EVANS-PRITCHARD, E.E.: *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965.
- FALKENSTEIN, A./VON SODEN, W.: *Sumerisch-Akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich/Stuttgart 1953.
- FAUTH, W.: Diener der Götter – Liebling der Götter. Der altorientalische Herrscher als Schützling höherer Mächte, *Saec.* 39 (1988), 217–246.
- FELDMEIER, R./SPIECKERMANN, H.: Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre (Topoi Biblischer Theologie. Topics of biblical theology 1), Tübingen 2011.
- FIRBANK, T.J.: Review: Thorkild Jacobsen: The treasures of darkness. A history of Mesopotamian religion, *BSOAS* 41 (1978), 583–584.
- FISCHER, C.: Vielgesichtige Götter und göttliche Proportionen, in: MAUL, ST./HEESSEL, N. (Hg.): *Assur Forschungen: Arbeiten aus der Forschungsstelle*, Wiesbaden 2010, 65–87.

- FISCHER, I.: Egalitär entworfen – hierarchisch gelebt. Zur Problematik des Geschlechterverhältnisses und einer genderfairen Anthropologie im Alten Testament, in: JANOWSKI, BERND/LIESS, KATHRIN (Hg.): Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (HBS 59), Freiburg u.a. 2009, 265–298.
- FOSTER, B.R.: Before the Muses, Bethesda ³2005.
- FOUCAULT, M.: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin ²2000 (¹1978).
- FRANKENA, R.: Gula (A. Nach Texten), in: RIA 3 (1957–1971), 695–697.
- FRETTLÖH, M.: Gottes „Mutterschöfigkeit“ – ein weibliches Gottesbild? Zur möglichen Unmöglichkeit geschlechtsspezifischer Rede von Gott, in: EBACH, J. u.a. (Hg.): Gretchenfrage. Von Gott reden – aber wie? Band II (Jabboq 3), Gütersloh 2002, 135–217.
- FREVEL, Ch. (Hg.): Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (QD 237), Freiburg u.a. 2010.
- FREVEL, CH./WISCHMEYER, O.: Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.T 11), Würzburg 2010.
- FUHS, H.F.: Art. *rāʾāh*, in: ThWAT VII (1993), 226–246.
- GACHET-BIZOLLON, J.: Les ivoires du Palais royal d'Ougarit: Bilan de la recherche, in: MATOIAN, V. (Hg.): Le mobilier du Palais royal d'Ougarit (Ras Shamra-Ougarit XVII), Lyon 2008, 85–100.
- GACHET-BIZOLLON, J.: Les ivoires d'Ougarit (Ras Shamra-Ougarit XIV), Paris 2007.
- GACHET-BIZOLLON, J.: Le panneau de lit en ivoire de la cour III du palais royal d'Ougarit, Syr. 78 (2001), 19–82.
- GADAMER, H.-G./VOGLER, P. (Hg.): Neue Anthropologie. 7 Bde., Stuttgart 1972–1975.
- GAIFMAN, M.: The Aniconic Image of the Roman Near East, in: KAIZER, T. (Hg.): The Variety of Local Religious Life in the Near East (RGRW 164), Leiden/Boston 2008, 37–72.
- GALÁN, J.M.: What is he, the dog?, UF 25 (1993), 173–180.
- GARIN, E.: Der Mensch der Renaissance (L'uomo del Rinascimento), Frankfurt a.M. 1990.
- GEERLINGS, W./MÜGGE, A. (Hg.): Das Herz. Organ und Metapher, Paderborn u.a. 2006.
- GELL, A.: Art and Agency. An Anthropological Theory, Oxford 1998.
- GELLER, M.J.: The Faceless Udug-Demon, “*Demoni mesopotamici*”, SMSR 77/2 (2011), 333–341.
- GILLMAYR-BUCHER, S.: Body Images in the Psalms, JSOT 28.3 (2004), 301–326.
- GIMBUTAS, M.: The Living Goddesses, Berkeley u.a. 1999.
- GIMBUTAS, M.: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt a.M. 1996.
- GIMBUTAS, M.: Die Sprache der Göttin, Frankfurt a.M. 1995.
- GINSBERG, H.L.: Baʿlu and His Brethren, JPOS 16 (1936), 143–144.
- GINZBERG, L.: Anthropomorphism, in: JE 1 (1901), 621–625.

- GLADIGOW, B.: Art. Polytheismus, in: HRWG IV (1998), 321–330.
- GLADIGOW, B.: Art. Gottesvorstellungen, in: HRWG III (1993), 32–49.
- GLADIGOW, B.: Epiphanie, Statuette, Kultbild. Griechische Gottesvorstellungen im Wechsel von Kontext und Medium, *VisRel* 7 (1990), 98–121.
- GLADIGOW, B.: Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter, *VisRel* 4–5 (1985/86), 114–133.
- GLADIGOW, B.: Zur Konkurrenz von Bild und Namen im Aufbau theistischer Systeme, in: BRUNNER, H./KANNICHT, R./SCHWAGER, K. (Hg.): Wort und Bild. Symposium des Fachbereichs Altertums- und Kulturwissenschaften zum 500jährigen Jubiläum der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 1977, München 1979, 103–124.
- GONDA, J.: Die Religionen Indiens. Veda und älterer Hinduismus. Stuttgart/Köln/Mainz 1978.
- GÖRG, M.: Die Wiedergeburt des Königs (Ps 2,7b), in: DERS.: Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte (SBAB 14), Stuttgart 1992, 17–31.
- GRADEL, I.: *Emperor Worship and Roman Religion* (OCM), Oxford 2002.
- GRAY, J.: Baal's Atonement, *UF* 3 (1971), 61–70.
- GREEN, A.: Mischwesen B. Archäologie. Mesopotamien, in: *RIA* 8 (1993–1997), 246–264.
- GREEN, A.: Beneficent Spirits and Malevolent Demons. The Iconography of Good and Evil in Ancient Assyria and Babylonia, *VisRel* 3 (1984), 80–105.
- GREENSTEIN, E.L.: The God of Israel and the Gods of Canaan: How Different Were They?, in: MARGOLIN, R. (Hg.): *Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies*. Jerusalem, July 29–August 5, 1997: Division A. The Bible and Its World, Jerusalem 1999, 47*–58*.
- GROHMANN, M.: Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen (FAT 53), Tübingen 2007.
- GRONEBERG, B.: Aspekte der „Göttlichkeit“ in Mesopotamien. Zur Klassifizierung von Göttern und Zwischenwesen, in: KRATZ, R.G./SPIECKERMANN, H. (Hg.): *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder* Bd. 1: Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina (FAT.2 17), Tübingen 2006, 131–165.
- GRONEBERG, B.: Lob der Ištar. Gebet und Ritual an die altbabylonische Venusgöttin Tanatti Ištar (CuMo 8), Groningen 1997.
- GROSS, W.: Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut, *JBTh* 15 (2000), 11–38.
- GRUBER, M.I.: The Motherhood of God in Second Isaiah, *RB* 90 (1983), 351–359.
- GRUND, A.: „Aus Gott geboren“. Zu Geburt und Identität in der Bildsprache der Psalmen, in: DIECKMANN, D./ERBELE-KÜSTER, D. (Hg.): „Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen“. Beiträge zur Geburt im Alten Testament (BThSt 75), Neukirchen-Vluyn 2006, 99–120.

- GRUND, A.: Der gebärende Gott. Zur Geburtsmetaphorik in Israels Gottesrede, in: NIEMANN, H.M./AUGUSTIN, M. (Hg.): *Stimulation from Leiden. Collected Communications to the XVIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament*, Leiden 2004 (BEATAJ 54), Frankfurt a.M. 2006, 305–318.
- GUGUTZER, R.: Körperkult und Schönheitswahn. Wider den Zeitgeist, APuZ 18 (2007), 3–6.
- GUNDLACH, R.: Das Tal der Könige und Saint-Denis. Die pharaonische Königsgrablege des Neuen Reiches im interdisziplinären Vergleich, in: GUKSCH, H./HOFMANN, E./BOMMAS, M. (Hg.): *Grab- und Totenkult im Alten Ägypten*, München 2003, 240–254.
- GUNDLACH, R.: *Der Pharao und sein Staat*, Darmstadt 1998.
- GUNKEL, H.: *Die Psalmen*, Göttingen⁵ 1968.
- GUTHRIE, St.E.: Anthropomorphism, in: *Encyclopaedia Britannica on-line* (2009), <http://www.britannica.com>.
- GUTHRIE, S.: *Faces in the Clouds*, New York 1993.
- HAAS, V.: *Geschichte der hethitischen Religion* (HO 1,15), Leiden u.a. 1994.
- HALAYQA, I.K.H.: *A Comparative Lexicon of Ugaritic and Canaanite* (AOAT 340), Münster 2008.
- HAMILTON, M.W.: *The Body Royal. The Social Poetics of Kingship in Ancient Israel* (BiInS 78), Leiden 2005.
- HAMORI, E.: “When Gods Were Men”: The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature (BZAW 384), Berlin/New York 2008.
- HANDY, L.K.: *Among the Host of Heaven. The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy*, Winona Lake 1994.
- HARAWAY, D.J.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Hg. von Carmen Hammer und Immanuel Stieß, Frankfurt a.M. u.a. 1995.
- HARAWAY, D.J.: *Primate visions. Gender, race and nature in the world of modern science*, New York u.a. 1989.
- HARRIS, R.: Gendered Old Age in *Enuma Elish*, in: COHEN, M.E./ SNELL, D.C./WEISBERG, D.B. (Hg.): *The Tablet and the Scroll. Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, Bethesda 1993, 111–115.
- HARTENSTEIN, F.: Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfisch-kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34 (FAT 55), Tübingen 2008.
- HARTENSTEIN, F.: „Der im Himmel thront, lacht“ (Ps 2,4). Psalm 2 im Wandel religions- und theologiegeschichtlicher Kontexte, in: SÄNGER, D. (Hg.): *Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität* (BThSt 67), Neukirchen-Vluyn 2004, 158–188.
- HASENFRATZ, H.-P.: *Religion – was ist das? Lebensorientierung und Andere Wirklichkeit*, Freiburg u.a. 2002.

- HÄUSL, M.: „Ich aber vergesse Dich nicht“. Gottesbilder in Jes 49,14–50,3, in: RIEDEL-SPANGENBERGER, I./ZENGER, E. (Hg.): „Gott bin ich, kein Mann“. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede, FS Helen Schüngel-Straumann zum 65. Geburtstag, Paderborn 2006, 237–245.
- HEALEY, J.F.: *Aramaic Inscriptions and Documents of the Roman Period* (TSSI IV), Oxford 2009.
- HEDWIG-JAHNOW-FORSCHUNGSPROJEKT (Hg.): *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer feministischen Anthropologie*, Stuttgart 2003.
- HEFFELFINGER, K.: Like the Sitting of a Mountain, UF 39 (2007), 381–397.
- HELTZER, M.: *The Internal Organization of the Kingdom of Ugarit*, Wiesbaden 1982.
- HENDEL, R.S.: Aniconism and Anthropomorphism in Ancient Israel, in: VAN DER TOORN, K. (Hg.): *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East* (CBET 21), Leuven 1997, 205–228.
- HERLES, M.: *Götterdarstellungen Mesopotamiens in der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v.Chr. Das anthropomorphe Bild im Verhältnis zum Symbol* (AOAT 329), Münster 2006.
- HERMISSON, H.-J.: *Deuterojesaja* (BK.AT XI/8), Neukirchen-Vluyn 1991.
- HESS, R.: „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden.“ Biblisch-(de)konstruktivistische Anstöße zu einer ent-dualisierten Eschatologie der Geschlechterdifferenz, in: DIES./LEINER, M. (Hg.): *Alles in allem. Eschatologische Anstöße*, FS J. Christine Janowski, Neukirchen-Vluyn 2005, 291–323.
- HESS, R.S.: Arrowheads from Iron Age I, in: LAWSON YOUNGER, JR., K. (Hg.): *Ugarit at Seventy-Five*, Winona Lake 2007, 119–120.
- HIRSCH, H. apud H.W.F. SAGGS: Additions to Anzû, AfO 33 (1986), 22.
- HOCH, J.E.: *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period*, Princeton 1994.
- HOCKMANN, D.: Die Warka-Vase – eine neue Interpretation, AoF 35 (2008), 326–336.
- HOLLOWAY, S.W.: The ^{gis}Kakki Aššur, in: ABUSCH, Tz. u.a. (Hg.): *Historiography in the Cuneiform World* (XLVe RAI), Bethesda 2001, 239–266.
- HOLMA, H.: *Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen. Eine lexikalisch-etymologische Studie*, Helsinki 1911.
- HOSSFELD, F.-L./ZENGER, E.: *Psalmen 51–100* (HThKAT), Freiburg u.a. ²2000.
- HOSSFELD, F.-L./ZENGER, E.: *Die Psalmen 1. Psalmen 1–50* (NEB.AT 29), Würzburg 1993.
- HROUDA, B.: Göttersymbole und -attribute A. Archäologisch II. Syrien/Palästina, in: RIA 3 (1957–1971), 490–495.
- HRUSKA, B.: *Der Mythenadler Anzû in Literatur und Vorstellung des alten Mesopotamien* (Assyriologia 2), Budapest 1975.
- HUEHNERGARD, J.: *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription. Revised Edition* (HSS 32), Winona Lake 2008.

- HÜLSHOFF, T.: Emotionen. Eine Einführung für beratende, therapeutische, pädagogische und soziale Berufe (UTB 2051), München 1999.
- HUNTINGTON, R./METCALF, P.: Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual, Cambridge 1979.
- ISER, W.: Prospecting. From Reader Response to Literary Anthropology, Baltimore u.a. 1993.
- JACOBSEN, Th.: The Graven Image, in: MILLER, P.D./HANSON, P.D./ MCBRIDE, S.D. (Hg.): Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross, Philadelphia 1987, 15–32.
- JACOBSEN, Th.: The Harps That Once... Sumerian Poetry in Translation, New Haven u.a. 1987.
- JACOBSEN, Th.: The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion, New Haven/London 1976.
- JACOBSEN, Th.: Religious Drama in Ancient Mesopotamia, in: GOEDICKE, H./ROBERTS, J.J.M. (Hg.): Unity and Diversity. Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East, Baltimore 1975, 65–97.
- JACOBSEN, Th.: The Myth of Inanna and Bilulu, JNES 12 (1953), 167: n. 127, reprinted in: JACOBSEN, Th.: Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture. Ed. William L. Moran, Cambridge 1970, 339: n. 127.
- JACOBSEN, Th.: Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture. Ed. William L. Moran, Cambridge 1970.
- JAHR, S.: Emotionen und Emotionsausdruck in Sachtexten. Ein interdisziplinärer Ansatz zur qualitativen und quantitativen Beschreibung der Emotionalität von Texten (Studia linguistica Germanica 52), Berlin/New York 2000.
- JANOWSKI, B.: Anerkennung und Gegenseitigkeit. Zum konstellativen Personenbegriff des Alten Testaments, in: DERS./LIESS, K.: Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (HBS 59), Freiburg u.a. 2009, 181–211.
- JANOWSKI, B.: Anthropologie des Alten Testaments. Versuch einer Grundlegung, in: WAGNER, A. (Hg.): Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232), Göttingen 2009, 13–41.
- JANOWSKI, B.: Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: DERS.: Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des AT 4, Neukirchen-Vluyn 2008, 140–171 (Ersterscheinung 2004).
- JANOWSKI, B.: Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, 2. durchgeseh. u. überarb. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2006.
- JANOWSKI, B./LIESS, K. (Hg.): Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (HBS 59), Freiburg u.a. 2009.
- JANSSEN, C./KESSLER, R.: Art. Emotionen, in: CRÜSEMANN, F. u.a. (Hg.): Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 107–112.
- JENNI, E.: Art.: אהב *ʾhb* lieben, in: THAT I (1984), 60–73.
- JENSEN, A.E.: Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart 1948.

- JEREMIAS, J.: Der Zorn Gottes. Das biblische Israel zwischen Erwählung und Verwerfung (BThST 104), Neukirchen-Vluyn 2009.
- JEREMIAS, J.: Der Prophet Hosea (ATD 24.1), Göttingen 1983.
- JEVONS, F.B.: Anthropomorphism, in: *EncRel (E) I* (1908), 573–578.
- JOANNES, F.: Demons, in: F. JOANNES (ed.): *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Paris 2001, 225.
- JOHNSON, M.: *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago/London 1990.
- JOHNSON, E.: Art. *ʿanap*, in: *ThWAT I* (1973), 376–389.
- KAISER, O.: Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments Bd. 2 (UTB 2024), Göttingen 1998.
- KÄMMERER, Th.R./METZLER, K.A.: Das babylonische Welterschöpfungsepos *Enūma eliš* (AOAT 375), Münster 2012.
- KANTOROWICZ, E.H.: *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton 1957.
- KARAGEORGHIS, V.: *The Coroplastic Art of Ancient Cyprus I. Chalcolithic – Late Cypriote I*, Nicosia 1991.
- KARASU, C.: Why did the Hittites have a Thousand Deities?, in: BECKMAN, G./BEAL, R./MCMAHON, G. (Hg.): *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner, Jr.*, FS Harry A. Hoffner, Winona Lake 2003, 221–235.
- KARLE, I.: Das Geschlecht als Konstruktion. Strategien des ‚doing‘ und ‚undoing gender‘ in Unterricht und Gemeinde, Lernort Gemeinde. *Zeitschrift für theologische Praxis* 17.2 (1999), 10–15.
- KEEL, O.: Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh: Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible (JSOTS 261), Sheffield 1998.
- KEEL, O.: Jahwe in der Rolle der Muttergottheit, *Orien.* 53.8 (1989), 89–92.
- KEEL, O./SCHROER, S.: *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Fribourg/Göttingen 2002.
- KELLERMANN, D.: Art. *kēlājōt*, in: *ThAWT IV* (1984), 185–192.
- KESICH, V.: Via Negativa, in: *EncRel (E) 14* (²2005), 9586–9588.
- KESICH, V.: Apophatic theology, in: *ODCC* (³1997), 88.
- KHOURY, A.Th.: *Der Koran, erschlossen und kommentiert*. Düsseldorf 2006.
- KIPPENBERG, H.G.: Name and Person in Ancient Judaism and Christianity, in: KIPPENBERG, H.G./KUIPER, Y.B./SANDERS, A.F. (Hg.): *Concepts of Person in Religion and Thought (RaR 37)*, Berlin/New York 1990, 103–124.
- KIPPENBERG, H.G./KUIPER, Y.B./SANDERS, A.F. (Hg.): *Concepts of Person in Religion and Thought (RaR 37)*, Berlin/New York 1990.
- KIRK, G.S./RAVEN, J.E./SCHOFIELD, M.: *The Presocratic Philosophers*, Cambridge u.a. ²1983.
- KLOTZ, H.: *Die Entdeckung von Çatal Höyük*, München 1997.
- KNAPP, G.-A.: Konstruktion und Dekonstruktion von Geschlecht, in: BECKER-SCHMIDT, R./DIES. (Hg.): *Feministische Theorien zur Einführung*, Hamburg 2000, 63–102.

- KOCH, K.: Der König als Sohn Gottes in Ägypten und Israel, in: OTTO, E./ZENER, E. (Hg.): „Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7). Studien zu den Königspsalmen (SBS 192), Stuttgart 2002, 1–32.
- KOCH, K.: Art. *nīḥōaḥ*, in: ThWAT V (1986), 442–445.
- KÖCHER, F.: Der babylonische Göttertypentext, MIOF 1 (1953), 57–107.
- KÖHLMOOS, M.: Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch (FAT 25), Tübingen 1999.
- KÖNIG, O.: Kultur und Verhaltensforschung. Einführung in die Kulturethologie, München 1970.
- KORPEL, M. C.A.: A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine, Münster 1990.
- KÖVECSES, Z.: Metaphor. A Practical Introduction, Oxford u.a. ²2010.
- KÖVECSES, Z.: Metaphor and Emotion. Language, Culture, and body in human feeling (Studies in Emotion and Social Interaction. 2nd Series), Cambridge u.a. 2000.
- KÖVECSES, Z.: The Language of Love. The Semantics of Passion in Conversational English, Lewisburg/London/Toronto 1988.
- KÖVECSES, Z.: Metaphors of Anger, Pride and Love: A Lexical Approach to the Structure of Concepts, Amsterdam 1986.
- KRAMER, S.N./MAIER, J.: Myths of Enki, the Crafty God, Oxford 1984.
- KRAUS, F.R.: Die physiognomischen Omina der Babylonier, MVÄG 40/2 (1935), 1–107.
- KRAUS, H.-J.: Psalmen. 1. Teilband Psalmen 1–59 (BK.AT XV/1), Neukirchen-Vluyn ⁵1978.
- KRAUS, H.-J.: Psalmen. 2. Teilband Psalmen 60–150 (BK.AT XV/2), Neukirchen ⁵1978.
- KRECHER, J.: Göttersymbole und -attribute B. Nach sumerischen und akkadischen Texten, in: RIA 3 (1957–1971), 495–498.
- KRONHOLM, T.: Art. *רַעְהָם* *ræḥæm*, in: ThWAT VII (1990), 477–482.
- KRÜGER, Th.: Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik (AThANT 96), Zürich 2009.
- KÜHN, D.: Totengedenken bei den Nabatäern und im Alten Testament (AOAT 311), Münster 2005.
- KUITERT, H.M.: Gott in Menschengestalt. Eine dogmatisch-hermeneutische Studie über die Anthropomorphismen der Bibel, München 1967.
- KUTTER, J.: *nūr ilī*. Die Sonnengottheiten in den nordwestsemitischen Religionen von der Spätbronzezeit bis zur vorrömischen Zeit (AOAT 346), Münster 2008.
- LADWEER, H./RENZ, U.: Zur Geschichte philosophischer Emotionstheorien, in: DIES.: Klassische Emotionstheorien, Berlin 2008, 1–17.
- LAKOFF, G./JOHNSON, M.: Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern. Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Hildenbrand, Heidelberg ⁷2011.
- LAKOFF, G./JOHNSON, M.: Metaphors We Live By, Chicago/London ⁵2003.

- LAMBERT, W.G.: Babylonian Creation Myths (Mesopotamian Civilizations 16), Winona Lake 2013.
- LAMBERT, W.G.: Mesopotamian Creation Stories, in: GELLER, M.J./ SCHIPPER, M. (Hg.): *Imagining Creation*, Leiden 2008, 15–59.
- LAMBERT, W.G.: Akkadische Mythen und Epen. Enuma Elisch, in: HECKER, K./DERS./ MÜLLER, G.G.W. /VON SODEN, W./ÜNAL, A.: *Mythen und Epen II* (TUAT 3), Gütersloh 1994, 565–602.
- LAMBERT, W.G.: Ninurta Mythology in the Babylonian Epic of Creation, in: HECKER, K./SOMMERFELD, W. (Hg.): *Keilschriftliche Literaturen. Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre Assyriologique Internationale* (BBVO 6), Berlin 1986, 56–60.
- LAMBERT, W.G.: Gott B. Nach akkadischen Texten, in: RIA 3 (1957–1971), 543–546.
- LAMBERT, W.G.: Review of: F. Gössmann, *Das Era-Epos*, AfO 18 (1957–1958), 398–400.
- LAMBERT, W.G./MILLARD, A.R.: *Atra-Hasīs. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969.
- LAQUEUR, T.: Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Frankfurt a.M. u.a. 1992 (englische Originalausgabe: *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge 1990).
- LEEMANS, W.F.: Kidinnu, un symbole de droit divin babylonien, *Symbolae va Oven* (1946), 36–61.
- LEICHTY, E.: Feet of Clay, in: BEHRENS, H. u.a. (Hg.): DUMU-E2-DUB-BA-A: *Studies in Honor of Åke W. Sjöberg* (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11), Philadelphia 1989, 349–356.
- LEICK, G.: *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*, London 1994.
- LEVINE, B.A.: ‘Seed’ versus ‘Womb’. Expressions of Male Dominance in Biblical Israel, in: PARPOLA, S./WHITING, R.M. (Hg.): *Sex and Gender in the Ancient Near East Bd. II*, Helsinki 2002, 337–343.
- LEVTOW, N.B.: *Images of Others. Iconic Politics in Ancient Israel*, Winona Lake 2008.
- LEWIS, T.J.: Syro-Palestinian Iconography and Divine Images, in: WALLS, N.H.: *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East* (ASOR 10), Boston 2005, 69–107.
- LITKE, R.L.: A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists, *AN^dA-nu-um* and *AN:Anu šá amēli* (TYBC 3), New Haven 1998.
- LIVINGSTONE, A.: *Court Poetry and Literary Miscellanea* (SAA III), Helsinki 1989.
- LIVINGSTONE, A.: *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford 1986.
- LØLAND, H.: Silent or Salient Gender? The Interpretation of Gendered God-Language in the Hebrew Bible. Exemplified in Isaiah 42, 46, and 49 (FAT II,32), Tübingen 2008.
- LONGMAN III, T.: *Fictional Akkadian Autobiography. A Generic and Comparative Study*, Winona Lake 1991.

- LORAUX, N.: Le corps vulnérable d'Arès, in: MALAMOUD, C./VERNANT, J.-P. (Hg.): Corps des dieux (Le temps de la réflexion VII), Paris 1986, 335–354.
- LORETZ, O.: Götter – Ahnen – Könige als gerechte Richter. Der „Rechtsfall“ des Menschen vor Gott nach altorientalischen und biblischen Texten (AOAT 290), Münster 2003.
- LORETZ, O.: Die Rückkehr des Wettergottes und der königlichen Ahnen beim Neujahrsfest in Ugarit und Jerusalem, in: KROPP, M./WAGNER, A. (Hg.): ‚Schnittpunkt‘ Ugarit (Nordafrikanisch/Westsemitische Studien 2), Frankfurt a.M. 1999, 163–244.
- LUTZ, H.F.: Selected Sumerian and Babylonian texts (PBS 1/2), Philadelphia 1919.
- MACHINIST, P.: How Gods Die, Biblically and Otherwise. A Problem of Cosmic Restructuring, in: PONGRATZ-LEISTEN, B. (Hg.): Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism, Winona Lake 2011, 189–240.
- MACHINIST, P.: Kingship and Divinity in Imperial Assyria, in: BECKMAN, G.M./LEWIS, T.J. (Hg.): Text, Artifact and Image. Revealing Ancient Israelite Religion (BJS 346), Providence 2006, 152–188.
- MACHINIST, P.: Order and Disorder. Some Mesopotamian Reflections, in: SHAKED, Sh. (Hg.): Genesis and Regeneration. Essays on Conceptions of Origins Jerusalem 2005, 31–61.
- MACHINIST, P.: Rest and Violence in the Poem of Erra, JAOS 103 (1983), 221–226.
- MACHINIST, P.: Review of Luigi Cagni, *The Poem of Erra*, JAOS 101 (1981), 403.
- MACHINIST, P.: Review: Thorkild Jacobsen: The treasures of darkness. A history of Mesopotamian religion, CBQ 41 (1979), 307–309.
- MAGEN, U.: Assyrische Königsdarstellungen – Aspekte der Herrschaft (BaF 9), Mainz 1986.
- MAIER, CH.M.: Daughter Zion, Mother Zion. Gender, Space, and the Sacred in Ancient Israel, Minneapolis 2008.
- MALUL, M.: Foot Symbolism in the Ancient Near East: Imprinting Foundlings' Feet in Clay in Ancient Mesopotamia, ZAR 7 (2001), 353–367.
- MARTIN, E.: Theriomorphismus im Alten Testament und im Alten Orient, in: DIES. (Hg.): Tiergestaltigkeit der Göttinnen und Götter zwischen Metapher und Symbol (BThS 129), Neukirchen-Vluyn 2012, 1–36.
- MARX, A.: Familiarité et transcendance. La fonction du sacrifice d'après l'Ancien Testament, in: DERS.: Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament (FAT 3), Tübingen 1992, 1–14.
- MATTHEWS, D.M.: Principles of Composition in the Near Eastern Glyptic of the Later Second Millennium B.C. (OBO.A 8), Fribourg/Göttingen 1990.
- MATTHIAE, P.: Ebla, in: ARUZ, J./BENZEL, K./EVANS, J.M. (Hg.): Beyond Babylon. Art, Trade, and Diplomacy in the Second Millennium B.C., New York/New Haven/London 2008, 34–41.
- MAUSS, M.: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, in: DERS.: Soziologie und Anthropologie 2, Frankfurt a.M. 1989 (Paris 1950), 9–144.

- MAYER-OPIFICIUS, R.: Archäologischer Kommentar zur Statue des Idrimi von Alalah, UF 13 (1981), 279–290.
- MAYORDOMO MARÍN, M.: Konstruktionen von Männlichkeit in der Antike und der paulinischen Korintherkorrespondenz, EvTh 68.2 (2008), 99–115;
- MAYORDOMO MARÍN, M.: Construction of Masculinity in Antiquity and Early Christianity, *lectio difficilior* 2 (2006), vgl. http://www.lectio.uni-be.ch/06_2/marin_construction.htm.
- MCBEATH, A.: Tiamat's Brood: An Investigation into the Dragons of Ancient Mesopotamia, London 1999.
- MCGEOUGH, K.M.: Exchange Relationships at Ugarit (ANESSup 26), Leuven/Paris/Dudley 2007.
- MEINHOLD, W.: Ištar von Aššur. Untersuchungen eines Lokalkultes von ca. 2500–614 v.Chr. (AOAT 367), Münster 2009.
- MENZEL, B.: Assyrische Tempel. Bd. 1: Untersuchungen zu Kult, Administration und Personal, Rom 1981.
- MICHALOWSKI, P.: Presence at the Creation, in: ABUSCH, T./HUEHNERGARD, J./STEINKELLER, P. (Hg.): Linger Over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran (HSS 37), Atlanta 1990, 381–396.
- MICHEL, C.: Gula, in: F. JOANNES (ed.): Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne, Paris 2001, 354–356.
- MOLOTCH, H./LESTER, M.: News as purposive behavior: on the strategic use of routine events, accidents and scandals, in: COHEN, S./YOUNG, J. (Hg.): The manufacture of news. Social problems, deviance, and the mass media, London 1981, 118–137.
- MUFFS, Y.: Studies in the Aramaic Legal Papyri from Elephantine, Leiden 1969.
- MULLEN, E.Th. JR.: The Assembly of the Gods (HSM 24), Chico, Calif. 1980.
- MÜLLER-BECK, H./ALBRECHT, G. (Hg.): Die Anfänge der Kunst vor 30000 Jahren, Stuttgart 1987.
- MÜLLER, H.-P./KAISER, O./LOADER, J.A.: Das Hohelied, Klagelieder, Das Buch Ester (ATD 16/2), 4. völlig neubearb. Aufl., Göttingen 1992.
- MÜLLER, K.: »So wurde der Mensch ein lebendiges Wesen ...«. Die »Seele« des Menschen im Alten Testament, BiHe 1/2012, 14–16.
- MÜLLER, K./WAGNER, A. (Hg.): Synthetische Körperauffassung im Alten Testament und seinen Nachbarkulturen (AOAT 416), Münster 2014.
- NEVLING PORTER, B. (Hg.): What is a God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia (The Casco Bay Assyriological Transactions 2), Winona Lake 2009.
- NIEHR, H.: The King's Two Bodies. Political Dimensions of the Royal Cult of the Dead at Ugarit, Byblos and Qatna, in: PFÄLZNER, P. (Hg.): Qatna and the Networks of Late Bronze Age Globalism. Akten einer internationalen Konferenz in Stuttgart 2009 (Qatna Studien 8), Wiesbaden 2014.

- NIEHR, H.: Herrscherrepräsentation und Kult im Bildprogramm des Ahirom-Sarkophags, in: WILHELM, G. (Hg.): *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg 20–25 July 2008*, Winona Lake 2012, 559–578.
- NIEHR, H.: Beiträge zur Heilung von Mensch und Tier in Ugarit, in: JANOWSKI, B./SCHWEMER, D. (Hg.): *Texte zur Heilkunde (TUAT.NF 5)*, Gütersloh 2010, 189–194.
- NIEHR, H.: Die Königsbestattung im Palast von Ugarit, in: BERLEJUNG, A./JANOWSKI, B. (Hg.): *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt (FAT 64)*, Tübingen 2009, 323–346.
- NIEHR, H.: Texte aus Ugarit, in: JANOWSKI, B./WILHELM, G. (Hg.): *Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen (TUAT.NF 4)*, Gütersloh 2008, 243–257.
- NIEHR, H.: Ein Beitrag zur Konzeption des Königtums in Ugarit, in: ROLLINGER, R./TRUSCHNEGG, B. (Hg.): *Altertum und Mittelmeerraum: Die antike Welt diesseits und jenseits der Levante (OeO 12)*, FS P. W. Haider, Stuttgart 2006, 161–182.
- NIEHR, H.: Ein König wird zum Gott. Bestattung und Nachleben der Herrscher von Ugarit (Syrien), *AW* 37 (2006), 47–52.
- NIEHR, H.: Zur Semantik von nordwestsemitisch *ʿlm* als ‚Unterwelt‘ und ‚Grab‘, in: PONGRATZ-LEISTEN, B./KÜHNE, H./XELLA, P. (Hg.): *Ana Šadî Labnāni lū allik. Beiträge zu altorientalischen und mittelmeerischen Kulturen*, FS Wolfgang Röllig (AOAT 247), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1997, 295–305.
- NISSINEN, M./URO, R. (Hg.): *Sacred Marriages. The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, Winona Lake 2008.
- NUNN, A.: Bildhaftigkeit und Bildlosigkeit im Alten Orient: Ein Widerspruch?, in: SHEHATA, D./WEIERSHÄUSER, F./ZAND, K. (Hg.): *Von Göttern und Menschen. Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients*, FS Brigitte Groneberg (CM 41), Leiden 2010, 131–168.
- NUNN, A.: Körperkonzeption in der altorientalischen Kunst, in: WAGNER, A. (Hg.): *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232)*, Göttingen 2009, 119–150.
- NUNN, A.: Die Mehrgesichtigkeit oder die Weisheit, in: HROUDA, B./KROLL, S./SPANOS, P. (Hg.): *Von Uruk nach Tuttul*, FS Eva Strommenger (Münchener Vorderasiatische Studien 12), München 1992, 143–149.
- ORNAN, T.: *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban (OBO 213)*, Fribourg/Göttingen 2005.
- ORTONY, A./TURNER, T.J.: What's basic about basic emotions, *Psychological Review* 97 (1990), 315–321.
- OTTO, A.: *Die Entstehung und Entwicklung der Klassisch-Syrischen Glyptik*, Berlin 2000.

- OTTO, E.: Politische Theologie in den Königspsalmen zwischen Ägypten und Assyrien. Die Herrscherlegitimation in den Psalmen 2 und 18 in ihren altorientalischen Kontexten, in: DERS./ZINGER, ERICH (Hg.): „Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7). Studien zu den Königspsalmen (SBS 192), Stuttgart 2002, 33–65.
- OTTO, R.: The Idea of the Holy, trans. John W. Harvey, London 1958 (Erstausgabe: OTTO, R.: Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1917).
- PAGE, H.R.: Divine Anatomy and Social Reality in the Ugaritic Baal Myth, UF 30 (1998), 603–631.
- PALS, D.L.: Eight Theories of Religion, New York u.a. ²2006.
- PARDEE, D.: Preliminary Presentation of a New Ugaritic Song to ‘Attartu (RIH 98/02), in: LAWSON YOUNGER, JR., K. (Hg.): Ugarit at Seventy-Five, Winona Lake 2007, 27–39.
- PARDEE, D.: Ritual and Cult at Ugarit (SBLWAW 10), Atlanta 2002.
- PARDEE, D.: Ritual and Cult at Ugarit, Leiden 2002.
- PARDEE, D.: Les textes rituels (Ras Shamra-Ougarit XII), Paris 2000.
- PARDEE, D.: Les textes paramythologiques de la 24e campagne (1961) (Ras Shamra – Ougarit IV) (Recherche sur les civilisations: Mémoire 77), Paris 1988.
- PARK, K./NYE, R.A.: Destiny is Anatomy. Review of Laqueur’s Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud, The New Republic 18 (Feb. 1991), 53–57.
- PARKER, S.B. (Hg.): Ugaritic Narrative Poetry (SBLWAW 9), Atlanta 1997.
- PARPOLA, S./WATANABE, K.: Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths (SAA II), Helsinki 1988.
- PERKINS, D.N.: Archimedes’ Bathtub: The Art and Logic of Breakthrough Thinking, New York 2000 (published in paperback as “The Eureka Effect: The Art and Logic of Breakthrough Thinking”).
- PETTINATO, G.: Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen, Heidelberg 1971.
- PFÄLZNER, P.: Meisterwerke der Plastik – Die Ahnenstatuen aus dem Hypogäum, in: LANDESMUSEUM WÜRTTEMBERG (Hg.): Schätze des Alten Syrien. Die Entdeckung des Königreichs Qatna, Stuttgart 2009, 204–207.
- PHILO: Quod Deus sit immutabilis, in: LEISEGANG, H.: Die Werke in deutscher Übersetzung (Hg. Leopold Cohn u.a.), Berlin ²1962.
- PLUTCHIK, R.: Emotions. A general psycho-evolutionary theory, in: SCHERER, K./EKMAN, P. (Hg.): Approaches to emotion, Hillsdale 1984, 197–200.
- PONGRATZ-LEISTEN, B.: Art. Standarte, in: RIA 13 (2011), 106–110.
- PONGRATZ-LEISTEN, B.: Divine Agency and Astralization of the Gods in Ancient Mesopotamia, in: DIES. (Hg.): Reconsidering Revolutionary Monotheism. Proceedings of a Conference Held in Feb. 2007 at Princeton University, Winona Lake 2011, 136–186.

- PONGRATZ-LEISTEN, B.: Sacred Marriage and the Transfer of Divine Knowledge: Alliances between the Gods and the King in Ancient Mesopotamia, in: NISINEN, M./URO, R. (Hg.): Sacred Marriages. The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity, Winona Lake 2008, 43–92.
- PONGRATZ-LEISTEN, B.: Genealogien als Kulturtechnik zur Begründung des Herrschaftsanspruchs in Assyrien und Babylonien, SAAB 11 (1997), 75–108.
- PONGRATZ-LEISTEN, B./DELLER, K./BLEIBTREU, E.: Götterstreitwagen und Götterstandarten: Götter auf dem Feldzug und ihr Kult im Feldlager, BaM 23 (1992), 299–340.
- PORADA, E.: “Lilu, Lilitu, Ardat-lili”, in: RIA 7 (1987–1990), 23–25.
- PORADA, E.: Introduction. Monsters and Demons. Death and Life in the Ancient and Medieval Worlds, in: FARKAS, A.E./HARPER, P.O./HARRISON, E.B. (Hg.): Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds. Papers Presented in Honor of Edith Porada, Mainz 1987, 1–6.
- PORADA, E.: Cylinder Seal with Camel, Journal of the Walters Art Gallery 36 (1977), 1–6.
- PORADA, E.: An Emaciated Male Figure of Bronze in the Cincinnati Art Museum, in: BIGGS, R.D./BRINKMAN, J.A. (Hg.): Studies Presented to A. Leo Oppenheim, June 7, 1964, Chicago 1964.
- PORTER, B.N. (Hg.): What Is a God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia (Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 2), Chebeague, Me./Winona Lake 2009.
- PORTER, B.N.: Blessings from a Crown, Offerings to a Drum: Were There Non-Anthropomorphic Deities in Ancient Mesopotamia?, in: PORTER, B.N. (Hg.): What is a God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia (Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 2), Winona Lake 2009, 153–194.
- PRITCHARD, J.B. (Hg.): The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament, Second Edition with Supplement, Princeton 1969.
- RADNER, K.: Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung (Santag. Arbeiten und Untersuchungen zur Keilschriftkunde 8), Wiesbaden 2005.
- RAHMOUNI, A.: Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts (transl. by J.N. Ford), Leiden/Boston 2008.
- REINER, E.: A Sumero-Akkadian Hymn of Nanâ, JNES 33 (1974), 221–236.
- RENDSEBURG, G.A.: Modern South Arabian as a Source for Ugaritic Etymologies, JAOS 107/4 (1987), 623–628.
- REYNOLDS, F.S.: Describing the Body of a God, in: WUNSCH, C. (Hg.): Mining the Archives, FS Christopher Walker (Babylonische Archive 1), Dresden 2002, 215–227.
- RIBICHINI, S.: Qualche osservazione sull’antropomorfismo delle divinità fenicie e puniche, Sem. 39 (1990), 127–133.
- ROAF, M.: Cultural Atlas of Mesopotamia and the Ancient Near East, Oxford 1990.

- ROCHBERG, F.: "The Stars Their Likeness". Perspectives on the Relation Between Celestial Bodies and Gods in Mesopotamia, in: PORTER, B.N. (Hg.): What is a God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia (Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 2), Winona Lake 2009, 41–91.
- ROCHBERG, F.: Personifications and Metaphors in Babylonian Celestial Omina, JAOS 116 (1996), 475–485.
- ROLF, E.: Metapherntheorien. Typologie. Darstellung. Bibliographie (De Gruyter Lexikon), Berlin/New York 2005.
- RÖMER, W.H.P.: Der Prolog des Streitgesprächs zwischen Holz und Rohr, in: TU-AT III (2005), 357–360.
- RÖSEL, M.: Die Geburt der Seele in der Übersetzung. Von der hebräischen *nāfāšch* über die *psyche* der LXX zur deutschen Seele, in: WAGNER, A. (Hg.): Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232), Göttingen 2009, 151–169.
- RUBIO, G.: Scribal secrets and antiquarian nostalgia: Tradition and scholarship in ancient Mesopotamia, in: BARREYRA FRACARD, D.A./DEL OLMO LETE, G. (Hg.): Reconstructing a Distant Past. Ancient Near Eastern Essays in Tribute to Jorge R. Silva Castillo, Sabadell (AuOr Supplementa 25), Barcelona 2009, 155–182.
- RUPRECHT, F.: Gott als gebärende Frau in Dtn 32,18 und anderen Texten der hebräischen Bibel, KuI 3 (1988), 53–61.
- SALLABERGER, W.: Den Göttern nahe – und fern den Menschen? Formen der Sakralität des altmesopotamischen Herrschers, in: ERKENS, F.-R. (Hg.): Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume. Fünfzehn interdisziplinäre Beiträge zu einem weltweiten und epochenübergreifenden Phänomen, Berlin 2002, 85–97.
- SALLABERGER, W.: Das Erscheinen Marduks als Vorzeichen: Kultstatue und Neujahrsfest in der Omenserie Šumm ālu, ZA 90 (2000), 227–262.
- SALLABERGER, W./WESTENHOLZ, A.: Mesopotamien. Akkade-Zeit und Ur-III-Zeit (OBO 160,3), Fribourg/Göttingen 1999.
- SARACINO, F.: Il letto di Pidray, UF 14 (1982), 191–199.
- SARASIN, Ph.: Art. Körpergeschichte, in: Historisches Lexikon der Schweiz Bd. 7 (2008), 412–413.
- SCHAEFFER, C.F.A.: Corpus des cylindres-sceaux de Ras Shamra-Ugarit et d'Enkomi-Alasia. Tome I, Paris 1983.
- SCELLENBERG, A.: Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen (AThANT 101), Zürich 2011.
- SCHLOEN, J.D.: The Exile of Disinherited Kin in *KTU* 1.12 and *KTU* 1.23, JNES 52 (1993), 209–220.
- SCHLOEN, J.D.: The House of the Father as Fact and Symbol. Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East, Winona Lake 2001.
- SCHMIDT-ATZERT, L.: Lehrbuch der Emotionspsychologie, Stuttgart 1996.

- SCHROER S.: Feministische Anthropologie des Ersten Testaments. Beobachtungen, Fragen, Plädoyers, *lectio difficilior* 1/2003, http://www.lectio.unibe.ch/03_1/schroer.htm.
- SCHROER, S./STAUBLI, TH.: Der göttliche Körper in der Miniaturkunst der südlichen Levante. Einblick in theologisch vernachlässigte Daten, in: RIEDEL-SPANGENBERGER, I./ZENER, E. (Hg.): „Gott bin ich und kein Mann“. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede, FS Helen Schüngel-Straumann, Paderborn u.a. 2006, 124–155.
- SCHROER, S./STAUBLI, TH.: Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt ²2005 (¹1998).
- SCHÜLE, A.: Die Urgeschichte (Genesis 1–11) (ZBK.AT 1,1), Zürich 2009.
- SCHÜLE, A.: Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1–11) (AThANT 86), Zürich 2006.
- SCHÜLE, A.: Made in the ‘Image of God’. The Concepts of Divine Images in Gen 1–3, ZAW 117 (2005), 1–20.
- SCHUMANN, H.W.: Handbuch Buddhismus, München 2000.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, H.: Denn Gott bin ich, und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet, Mainz 1996.
- SCHÜPPHAUS, J.: Art. *īā‘am*, in: ThWAT III (1982), 369ff.
- SCHWARZ-FRIESE, M.: Sprache und Emotion (UTB 2939), Tübingen/Basel 2007.
- SCHWEMER, D.: Briefe in akkadischer Sprache, in: JANOWSKI, B./WILHELM, G. (Hg.): Briefe (TUAT.NF 3), Gütersloh 2006, 249–264.
- SCHWEMER, D.: Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen, Wiesbaden 2001.
- SEEBASS, H.: Art. *נַפְעָאֵשׁ* *næpæš*, in: ThWAT V (1986), 531–555.
- SEFATI, Y.: Love Songs in Sumerian Literature. Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs, Jerusalem 1998, 86–94.
- SEIDL, U.: Göttersymbole und –Attribute. A. Archäologisch I. Mesopotamien, in: RIA 3 (1957–1971), 483–490.
- SEIDL, U.: Gula B. In der Bildkunst, in: RIA 3 (1957–1971), 697.
- SELZ, G.: Five Divine Ladies: Thoughts on Inana(k), Ishtar, In(n)in(a), Annunitum, and Anat, and the Origin of the Title “Queen of Heaven”, NIN, Journal of Gender Studies in Antiquity 1 (2000), 29–62.
- SEUX, M.-J.: Art. Königtum. B. II. und I. Jahrtausend, in: RIA VI (1980–1983), 140–173.
- SEYBOLD, K.: Psalmen (HAT I/15), Tübingen 1996.
- SIMIAN-YOFRE, H.: Art. *נַחֲרָה*, in: ThWAT VII (1993), 460–476.
- SINGER, I.: A Political History of Ugarit, in: WATSON, W.G.E./WYATT, N. (Hg.): Handbook of Ugaritic Studies (HdO I/39), Leiden 1999, 603–733.
- SMITH, M.S.: God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World (FAT 57), Tübingen 2008.

- SMITH, M.S.: Sacred Marriage in the Ugaritic Texts? The Case of KTU/ CAT 1.23 (Rituals and Myths of the Goodly Gods), in: NISSINEN, M./ URO, R. (Hg.): Sacred Marriages. The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity, Winona Lake 2008, 93–113.
- SMITH, M.S.: The Rituals and Myths of the Goodly Gods of KTU/CAT 1.23. Royal Constructions of Opposition, Intersection, Integration, and Domination, Atlanta 2006.
- SMITH, M.S.: The Sacrificial Rituals and Myths of the Goodly Gods, KTU/ CAT 1.23: Royal Constructions of Opposition, Intersection, Integration and Domination (SBLRBS 51) Atlanta/Leiden/Boston 2006.
- SMITH, M.S.: Like Deities, Like Temples (Like People), in: DAY, J. (Hg.): Temple and Worship in Biblical Israel (LHB 422), London/New York 2005, 3–27.
- SMITH, M.S.: Discussions, in: DEVER, W.G./GITIN, S. (Hg.): Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past. Canaan, Ancient Israel, and Their Neighbors – From the Late Bronze Age through Roman Palaestina, Winona Lake 2003, 558.
- SMITH, M.S.: The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel, Grand Rapids u.a. ²2002.
- SMITH, M.S.: The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts, Oxford/New York 2001.
- SMITH, M.S.: The Death of "Dying and Rising Gods" in the Biblical World. An Update, with Special Reference to Baal in the Baal Cycle, SJOT 12 (1998), 257–313.
- SMITH, M.S.: The Heart and the Innards in Israelite Emotional Expressions, JBL 117 (1998), 427–436.
- SMITH, M.S.: Divine Form and Size in Ugaritic and Israelite Religion, ZAW 100 (1988), 424–427.
- SOMMER, B.D.: The Bodies of God and the World of Ancient Israel, Cambridge/New York 2009.
- SPERLING, D.: Biblical *rh̄m I* and *rh̄m II*, Journal of the Ancient Near Eastern Society 19 (1989), 149–159.
- SPIECKERMANN, H.: Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33), Tübingen 2001.
- SPIECKERMANN, H.: „Barmherzig und gnädig ist der Herr...“, in: DERS.: Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33), Tübingen 2001, 3–19.
- SPIECKERMANN, H.: Gnade. Biblische Perspektiven, in: DERS.: Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33), Tübingen 2001, 20–33.
- SPIECKERMANN, H.: Die Stimme des Fremden im Alten Testament, in: DERS.: Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33), Tübingen 2001, 84–99.

- SPIECKERMANN, H.: Recht und Gerechtigkeit im Alten Testament. Politische Wirklichkeit und metaphorischer Anspruch, in: DERS.: Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33), Tübingen 2001, 119–140.
- SPIECKERMANN, H.: Mit der Liebe im Wort. Ein Beitrag zur Theologie des Deuteronomiums, in: DERS.: Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33), Tübingen 2001, 157–172.
- STECK, O.H.: Beobachtungen zu Jes 49,14–26, BN 55 (1990), 36–46.
- STEINER, D.T.: Images in Mind. Statues in Archaic and Classical Greek Literature and Thought, Princeton 2001.
- STEINERT, U.: Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr., Leiden 2012.
- STENMANS, P.: Art. *kābēd*, in: ThWAT IV (1984), 17–23.
- STEPHAN, I.: Gender, Geschlecht und Theorie, in: VON BRAUN, CHRISTINA/ DIES. (Hg.): Gender Studien. Eine Einführung, Stuttgart/Weimar ²2006, 52–90.
- STERNBERG-EL HOTABI, H.: Der Mythos von der Geburt des Gottkönigs, in: TUAT III (2005), 991–1005.
- STOL, M.: Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting (CuMo 14), Groningen 2000.
- STOLBERG, M.: A Woman Down to Her Bones. The Anatomy of Sexual Difference in the Sixteenth and Early Seventeenth Centuries, Isis 94 (2003), 174–299.
- STOLZ, F.: Wesen und Funktion von Monotheismus, in: DERS.: Religion und Rekonstruktion. Ausgewählte Aufsätze. Hg. von D. Pezzoli-Olgia, Göttingen 2004, 248–267.
- STOLZ, F.: Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 1988.
- STRAWN, B.A.: What is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East (OBO 212), Fribourg/Göttingen 2005.
- ŠTRBA, B.: Take off Your Sandals from your Feet! An Exegetical Study of Josh 5, 13–15 (ÖBS 32), Frankfurt a.M. 2008.
- STROTMANN, A.: »Mein Vater bist du!« (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften (FTS 39), Frankfurt a.M. 1991.
- STUDEVENT-HICKMAN, B.: Language, Speech, and the Death of Anzu, in: STACKERT, J./PORTER, B.N./WRIGHT, D.P. (Hg.): Gazing on the Deep. Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch, Bethesda 2010.
- TALON, Ph.: The Standard Babylonian Creation Myth. *Enūma Eliš* (SAACT IV), Helsinki 2005.
- TANNER, J.: The Invention of Art History in Ancient Greece. Religion, Society and Artistic Rationalisation (Cambridge Classical Studies), Cambridge 2006.
- TARRAGON, J.-M. DE: Temples et pratiques rituelles, in: YON, M. u.a. (Hg.): Le pays d'Ougarit autour de 1200 av. J.-C. (Ras Shamra-Ougarit XI), Paris 1995, 203–210.

- TARRAGON, J.-M. DE: Les rituels, in: CAQUOT, A./TARRAGON, J.-M. DE/CUNCHILLOS, J.-L. (Hg.): Textes Ougaritiques II (LAPO 14), Paris 1989, 125–238.
- TARRAGON, J.-M. DE: Le culte à Ugarit (CRB 19), Paris 1980.
- TEISSIER, B.: Ancient Near Eastern Cylinder Seals from the Marcopoli Collection, Berkeley/Los Angeles/London/Beverly Hills 1984.
- THEUER, G.: Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24 (OBO 173), Fribourg/Göttingen 2000.
- TREMLIN, T.: Minds and Gods. The Cognitive Foundations of Religion, New York/Oxford 2006.
- TRIBLE, PH.: God und Sexualität im Alten Testament, Gütersloh 1993 (englisches Original: God and the Rhetoric of Sexuality, Philadelphia 1978).
- TSUMURA, D.T.: Creation and Destruction. A Reappraisal of the Chaoskampf Theory in the Old Testament, Winona Lake 2005.
- TURNER, V.W.: Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life, (Reprint), Oxford 1996.
- TWERSKY, I.: A Maimonides Reader, Springfield 1972.
- TYLOR, E.B.: Primitive Culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom. Vol. II (²1873), Reprint, New York 1958.
- UNGER, E.: Dämonenbilder, in: RIA 2 (1938), 113–115.
- UTZINGER, A.: Thomas Hobbes' »Leviathan«. Anatomie eines Staats-Wesens, in: MICHEL, P. (Hg.): Spinnenfuß und Krötenbauch. Geschichte und Symbolik von Kompositwesen (SSF 16), Zürich 2013, 279–288.
- VAN DEN HOUT, T.: Tuthalija IV. und die Ikonographie hethitischer Großkönige des 13. Jhs., BiOr 52 (1995), 545–573.
- VAN DEN HOUT, T.: Death as a Privilege. The Hittite Royal Funerary Ritual, in: BREMER, J.M. u.a. (Hg.): Hidden Futures, Amsterdam 1994, 37–75.
- VAN DER TOORN, K.: Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 7), Leiden/New York/Köln 1996.
- VAN DIJK, J.: *LUGAL UD ME-LÁM-bi NIR-ĜÁL*. Le récit épique et didactique des Travaux de Ninurta, du Déluge et de la Nouvelle Création I, Leiden 1983.
- VAN DIJK, J.: Gott A. Nach sumerischen Texten, in: RIA 3 (1957–1971), 532–543.
- VAN LERBERGHE, K.: L'Arrachement de l'emblème šurinnu, in: VAN DRIEL, G. (Hg.): Zikir Šumim. Assyriological Studies Presented to F.R. Kraus on the Occasion of his 70th Birthday, FS F.R. Kraus, Leiden u.a. 1982, 245–257.
- VAN OORSCHOT, J. (Hg.): Der Mensch als Thema theologischer Anthropologie. Beiträge in interdisziplinärer Perspektive (BThSt 111), Neukirchen-Vluyn 2010.
- VAN WOLDE, E.: Sentiments as Culturally Constructed Emotions: Anger and Love in the Hebrew Bible, BibInt 16 (2008), 1–24.
- VEIJOLA, T.: Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1–16,17 (ATD 8,1), Göttingen 2004.

- VERNANT, J.-P.: Figures, idoles, masques (Conférences, essais et leçons du Collège de France), Paris 1990.
- VERNANT, J.-P.: Mythe et société en Grèce ancienne (Textes à l'appui: Histoire classique), Paris 1974.
- VILLARD, P.: Anzû, in: F. JOANNES (ed.): Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne, Paris 2001, 58–59.
- VITA, J.-P.: The Society of Ugarit, in: WATSON, W.G.E./WYATT, N. (Hg.): Handbook of Ugaritic Studies (HdO I/39), Leiden 1999, 455–498.
- VOGELSANG, M.: *BIN ŠAR DADME*. Edition and Analysis of the Akkadian Anzû Poem (CuMo 6), Groningen 1996.
- VON DEN STEINEN, K.: Die Marquesaner und ihre Kunst. Bd. I. Tatauierung, New York 1928.
- VON SODEN, W.: Der altbabylonische Atramchasis-Mythos, in: HECKER, K./LAMBERT, W.G./MÜLLER, G.G.W./VON SODEN, W./ÜNAL, A.: Mythen und Epen II (TUAT 3), Gütersloh 1994, 612–645.
- VON SODEN, W.: Die Unterweltvision eines assyrischen Kronprinzen. Nebst einigen Beobachtungen zur Vorgeschichte des Ahiqar-Romans, ZA 43 NF 9 (1936), 1–31.
- VOSS, H.-J.: Making Sex Revisited: Dekonstruktion des Geschlechts aus biologisch-medizinischer Perspektive, Bielefeld 2010.
- VOSS, H.-J.: [Naturphilosophische] Geschlechter in der Antike, Rosa. Zeitschrift für Geschlechterforschung (Zürich) 37 (2008), 46–49.
- WAGNER, A.: Emotionen in alttestamentlicher und verwandter Literatur – Grundüberlegungen am Beispiel des Zorns, in: EGGER-WENZEL, R./CORLEY, J. (Hg.): Emotions from Ben Sira to Paul, Berlin 2012, 27–68.
- WAGNER, A.: Emotionen Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien (KUSATU 7), Kamen²2011 [¹2006],
- WAGNER, A.: Gefühl, Emotion und Affekt in der Sprachanalyse des Hebräischen, in: DERS.: Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien (KUSATU 7), Kamen²2011, 7–47.
- WAGNER, A.: Gefühle, in Sprache geronnen. Die historische Relativität von Gefühlen am Beispiel von „Hass“, in: DERS.: Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien (KUSATU 7), Kamen²2011, 49–73.
- WAGNER, A.: Eifern und eifersüchtig sein. Zur sprachlichen Konzeptualisierung von Emotionen im Deutschen und im Hebräischen, in: DERS.: Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien (KUSATU 7), Kamen²2011, 75–100.
- WAGNER, A.: Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes, Gütersloh 2010.
- WAGNER, A. (Hg.): Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232), Göttingen 2009.
- WAGNER, A.: Das synthetische Bedeutungsspektrum hebräischer Körperteilbezeichnungen, BZ 51 (2007), 257–265.

- WAGNER, A.: Die Gottebenbildlichkeitsvorstellung der Priesterschrift zwischen Theomorphismus und Anthropomorphismus, in: LUCHSINGER, J./ MATHYS, H.-P./SAUR, M.: „... der seine Lust hat am Wort des Herrn!“ (FS Ernst Jenni) (AOAT 336), Münster 2007, 344–363.
- WAGNER, A.: Die Stellung der Sprechakttheorie in Hebraistik und Exegese, in: Congress Volume Basel 2001 [International Organization for the Study of the Old Testament]. Hrsg. von André Lemaire (VT.S 92), Leiden 2002, 55–83.
- WAGNER, A.: Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament. Untersuchungen an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik (BZAW 253), Berlin/New York 1997.
- WALKER, Ch./DICK, M. (Hg.): The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian Mīs Pī Ritual (SAALT 1), Helsinki 2001.
- WALLIS, G.: Art: אֲרֶת II-IV, in: ThWAT I (1973), 108–128.
- WEBER, B.: Psalm 77 und sein Umfeld. Eine poetologische Studie (BBB 103), Weinheim 1995.
- WEBER, T.M.: Bilder vergöttlichter Nabatäerkönige, JbDEI 11 (2009), 19–41.
- WEHR, H.: A Dictionary of Modern Written Arabic. Hg. v. J. Milton Cowan, Wiesbaden ⁴1979.
- WEIERSHÄUSER, F.: Weiser Išum, der du den Göttern vorangehst, in: SHEHATA, D./DIES./ZAND, K.V. (Hg.): Von Göttern und Menschen. Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients, FS Brigitte Groneberg, Leiden u.a. 2010, 351–376.
- WENGROW, D.: The Archaeology of Early Egypt: Social Transformations in North-East Africa, 10,000 to 2650 BC (Cambridge World Archaeology), Cambridge 2006.
- WERBLOWSKY, R.J.Z.: Anthropomorphism, in: EncRel (E) 1 (²2005), 388–392.
- WESTENHOLZ, J.G. (Hg.): Dragons, Monsters and Fabulous Beasts, Jerusalem 2004.
- WESTENHOLZ, J.G.: Hybrid Creatures in the Ancient Near East. Their Character and Role, in: WESTENHOLZ, J.G. (Hg.): Dragons, Monsters and Fabulous Beasts, Jerusalem 2004, 13–16.
- WESTENHOLZ, J.G.: Legends of the Kings of Akkade. The Texts (Mesopotamian civilizations 7), Winona Lake 1997.
- WESTERMANN, C.: Art. נָפֶאֶשׁ *nāfæš* Seele, in: THAT II (1984), 71–96.
- WIDBIN, R.: The East Archives in ‘Le Palais Royal d’Ugarit’: A Structural and Socio-Economic Analysis, Ph.D. diss., Brandeis University 1985.
- WIGGERMANN, F.A.M.: The Mesopotamian Pandemonium. A Provisional Census, “Demoni mesopotamici”, SMSR 77/2 (2011), 298–322.
- WIGGERMANN, F.A.M.: Siebengötter, in: RIA 12 (2009–2011), 459–466.
- WIGGERMANN, F.A.M.: Mischwesen A. Philologisch. Mesopotamien, in: RIA 8 (1993–1997), 222–246.
- WIGGERMANN, F.A.M.: Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts (CuMo 1), Groningen 1992, 143–189.
- WIGGINS, S.A.: What’s in a Name? Yariḥ at Ugarit, UF 30 (1998), 761–779.

- WIGGINS, S.A.: The Myth of Asherah: Lion Lady and Serpent Goddess, UF 23 (1991), 386–389.
- WILCKE, C.: Vom göttlichen Wesen des Königtums und seinem Ursprung im Himmel, in: ERKENS, F.-R. (Hg.): Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume. Fünfzehn interdisziplinäre Beiträge zu einem weltweiten und epochenübergreifenden Phänomen, Berlin 2002, 63–83.
- WILCKE, C.: Zum Königtum der Ur-III-Zeit, in: GARELLI, P. (Hg.): Le palais et la royauté (CRRAI 19), Paris 1974, 177–232.
- WILKINSON, R.H.: Anthropomorphic Deities, in: UCLA Encyclopedia of Egyptology. Eds. Jacco Dieleman and Willeke Wendrich, on-line (2008).
- WILLMES, B./ZMIJEWSKI, J./DIETZ, K.: Gott als Vater in Bibel und Liturgie (FHSS 34), Frankfurt a.M. 2000.
- WINTER, I.J.: Art in Empire. The Royal Image and the Visual Dimensions of Assyrian Ideology (1995), in: DIES.: On Art of the Ancient Near East. I: Of the First Millennium B.C.E. (Culture and History of the Ancient Near East 34.1), Leiden 2010, 71–108.
- WINTER, I.J.: Opening the Eyes and Opening the Mouth. The Utility of Comparing Images in Worship in India and the Ancient Near East (2000), in: DIES.: On Art of the Ancient Near East. I: Of the First Millennium B.C.E. (Culture and History of the Ancient Near East 34.1), Leiden 2010, 377–404.
- WINTER, I.J.: Sex, Rhetoric, and the Public Monument: The Alluring Body of Naram-Sin of Agade (1996), in: DIES.: On Art in the Ancient Near East, II. From the Third Millennium B.C.E. (Culture and History of the Ancient Near East 34.2), Leiden 2010, 85–107.
- WINTER, I.J.: The Body of the Able Ruler. Toward an Understanding of the Statues of Gudea (1989), in: DIES.: On Art in the Ancient Near East, II. From the Third Millennium B.C.E. (Culture and History of the Ancient Near East 34.2), Leiden 2010, 151–165.
- WINTER, I. J.: What/When Is a Portrait?, Royal Images of the Ancient Near East, PAPS 153.3, (2009), 254–270.
- WINTER, I.J.: Touched by the Gods: The Visual Evidence for the Divine Status of Rulers in the Ancient Near East, in: BRISCH, N. (Hg.): Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond (OIS 4), Chicago 2008, 75–101.
- WINTER, I.J.: Agency Marked, Agency Ascribed: The Affective Object in Ancient Mesopotamia, in: OSBORNE, R./TANNER, J. (Hg.): Art's Agency and Art History (New Interventions in Art History), Malden 2007, 42–69.
- WINTER, I.J.: 'Idols of the King': Royal Images as Recipients of Ritual Action in Ancient Mesopotamia, JRSt 6 (1992), 13–42.
- WOLFF, H.W.: Anthropologie des Alten Testaments. Mit zwei Anhängen neuherausgegeben von Bernd Janowski, Gütersloh 2010 (³1977, ¹1973).
- WOLFF, H.W.: Hosea (BKAT 14,1), Neukirchen-Vluyn ⁴1990.

- WUNDERLICH, D.: Art. Residua: Präpositionen, Gradpartikel, Fokus/Residua: Prepositions, Degree Particles, Focus, in: VON STECHOW, A./DERS. (Hg.): *Semantik/Semantics: Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung/An International Handbook of Contemporary Research* (HSK 6), Berlin/New York 1991, 758–785.
- WUNN, I.: Art. Ethology of Religion, in: *EncRel(E)* 2005.
- WUNN, I.: Die Entwicklung der Religionen aus evolutionstheoretischer Sicht, *ZMR* 2/2005, 131–146.
- WUNN, I.: Die Religionen in vorgeschichtlicher Zeit (Reihe Religionen der Menschheit Bd. 2), Stuttgart 2005.
- WUNN, I.: Der ethnographische Vergleich in der Religionswissenschaft, *ZMR* 85/2001, 153–167.
- WUNN, I.: Religion und steinzeitliche Kunst. Die Höhlenmalerei als Spiegel der jungpaläolithischen Geisteswelt, *ZfR* 2000/2, 193–211.
- WYATT, N.: The Religious Role of the King in Ugarit, in: LAWSON YOUNGER JR., K. (Hg.): *Ugarit at Seventy Five*, Winona Lake 2007, 41–74.
- WYATT, N.: Religious Texts from Ugarit. The words of Ilmilku and his colleagues (BiSe 53), Sheffield 1998.
- YON, M.: *La cité d'Ougarit sur le tell de Ras Shamra*, Paris 1997.
- YON, M.: Baal et le roi, in: HUOT, J.-L. u.a. (Hg.): *De l'Indus aux Balkans. Recueil à la mémoire de J. Deshayes*, Paris 1985, 177–190.
- ZACCAGNINI, C.: Feet of Clay at Emar and Elsewhere, *Or.* 63 (1994), 1–4.
- ZAKOVITCH, Y.: *Das Hohelied* (HThKAT), Freiburg 2004.
- ZEVIT, Z.: *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallectic Approaches*, London/New York 2001.
- ZGOLL, A.: Audienz – Ein Model zum Verständnis mesopotamischer Hand-erhebungsrituale. Mit einer Deutung der Novelle vom Armen Mann von Nippur, *BaM* 34 (2003), 181–203.
- ZGOLL, A.: Kunst des Betens. Form und Funktion, Theologie und Psychagogik in Babylonisch-assyrischen Handerhebungsgebeten zu Ištar (AOAT 308), Münster 2003.

Stellenregister (in Auswahl)

Bibel

Gen 1.....	196	Lev 16,4.....	174
Gen 1,2.....	97	Lev 16,8–10.26.....	97
Gen 2.....	196	Lev 17,7.....	97
Gen 6,2.4.....	97	Lev 21,20.....	174
Gen 6,6.7.....	196	Lev 26,31.....	193
Gen 8,20ff.....	199	Num 12,8.....	126
Gen 8,21.....	193	Num 24,8.....	96
Gen 17.....	174	Num 28,2.....	193
Gen 18.....	127	Dtn 4,12–20.....	13, 77
Gen 18,2.....	127	Dtn 4,15–17.....	96
Gen 24,12.27.....	196	Dtn 4,19.....	16, 97
Gen 25,28.....	232	Dtn 4,37.....	235
Gen 29,18.....	234	Dtn 6,5.....	27, 228–230, 237
Gen 29,32.....	233	Dtn 7,6bff.....	204
Gen 30,1.22.....	176	Dtn 10,19.....	234, 237
Gen 32.....	127	Dtn 11,13.....	228
Gen 32,25.....	127	Dtn 15,7.....	185
Gen 32,31.....	127	Dtn 28,63.....	194
Gen 37,3.....	232	Dtn 30,9.....	194
Gen 43,13.....	196	Dtn 32.....	140
Gen 43,30.....	184	Dtn 32,6.....	134
Gen 49,24.....	96	Dtn 32,8–9.....	16, 97, 139, 140
Ex 6,1.....	96	Dtn 32,10.....	96
Ex 13,9.....	96	Dtn 32,18.....	22, 178
Ex 15.....	16, 99	Dtn 33,5.....	96
Ex 15,4–5.8.10.....	98	Jos 5,13.....	128
Ex 20,23.....	96	Jos 5,13–15.....	127
Ex 22.....	209, 212	1Sam 1,5.....	176, 233
Ex 22,21ff.....	203	1Sam 18,3.....	234
Ex 28,42.....	174	2Sam 7,14.....	96
Ex 32,9–14.....	96	2Sam 22,16.....	96
Ex 33,11.....	96	1Kön 3,26.....	184
Ex 33,22.....	128	1Kön 6,24.....	98
Ex 34,6.....	185	1Kön 12,25–30.....	96
Ex 34,14.....	96	1Kön 15,36.....	193
Lev 1–7.....	199		
Lev 6,3.....	174		
Lev 15.....	174		

1Kön 18	98	Jer 25,30.31.38	96
2Kön 3,27	16, 98	Jer 32,41	194
2Kön 23,8	97	Ez 1	19, 137–139
Jes 1,14	193, 194	Ez 1,6	98
Jes 5,7	194	Ez 1,27	96
Jes 7,13	193	Ez 5,13	194
Jes 9,16	194	Ez 8,2	96
Jes 13,21	97	Ez 16	210
Jes 14,13–14	98	Ez 16,7f.	193
Jes 27,1	97	Ez 16,26	174
Jes 34,14	97	Ez 23	210
Jes 40,28	193	Ez 23,19f.	174
Jes 40,28–31	198	Hos 2,4–25	96
Jes 42,14	96	Hos 10,10	194
Jes 43,4	235	Hos 11	25, 208, 209, 210
Jes 43,24	193	Hos 11,1	235
Jes 44,2.24	176	Hos 11,1–9	25, 207, 208
Jes 44,9–20	13, 77	Joel 4,16	96
Jes 46,1	97	Am 3,8	96
Jes 46,3f.	22, 180, 181	Hab 3,2	184
Jes 46,9	181	Hab 3,5	97
Jes 47,8	192	Hab 3,8.15	97
Jes 49,1	176	Hab 3,10	97
Jes 49,5	176	Zeph 3,17	194
Jes 49,13b	187	Mal 2,17	193
Jes 49,14–26	186, 187	Ps 2	179
Jes 50,1ff.	187	Ps 2,7	22, 179, 180
Jes 51,9	97	Ps 17,8	96
Jes 51,9–10	96	Ps 17,15	126, 139
Jes 52,15	185	Ps 18,9	96
Jes 54,8	186	Ps 22,10f.	176
Jes 62,5	194	Ps 23,1	96
Jes 63	202, 203	Ps 24,8	96
Jes 63,1–6	24, 201, 202	Ps 25,6	185
Jes 63,5f.	203	Ps 29	137
Jes 63,15	186	Ps 29,1	97
Jes 65,9	194	Ps 29,10	96
Jes 65,19	194	Ps 40,12	185
Jes 66,9	176		
Jer 1,5	176		
Jer 3	210		
Jer 10,1–11	13, 77		
Jer 13,21	96		

Pś 40,13	185
Pś 50,12	198
Pś 61,5	96
Pś 66,7	194
Pś 71,6	176
Pś 74,13	16, 97
Pś 74,14	97
Pś 77,8ff	185
Pś 77,10	185, 186
Pś 77,16	97
Pś 82	98, 140
Pś 82,2	97
Pś 82,6	97
Pś 89,7	97
Pś 89,11	97
Pś 90,2	22, 176, 177
Pś 103,13	185
Pś 104,31	194
Pś 107,42	185
Pś 116,1	233
Pś 119,119	233
Pś 121,4	15
Pś 132,2.4	96
Pś 132,13.14	194
Pś 139,9	16, 98
Pś 139,13	176

Hi 1–2	19, 98, 139, 140
Hi 1,6	97
Hi 2,1	97
Hi 3,8	97
Hi 5,7	97
Hi 5,16	185
Hi 7,12	97
Hi 9,8	97
Hi 10,11	176
Hi 10,16	96
Hi 19	203
Hi 19,6–20	24, 203
Hi 23,13	194
Hi 26,12	97
Hi 38,1–42,6	99
Hi 38,7	126
Hi 40,1–9	96
Hi 40,15–24	16, 97, 99
Hi 40,25–33	97

Hi 40,25–41,34	16, 99
Hi 41,1–24	97
Spr 8,23	176
Spr 12,10	184
Spr 13,24	234
Spr 27,5	235
Ruth 2,12	96
Hld 1,3	233
Hld 1,4	233
Hld 1,7	230
Hld 8,6–7	231
Pred 9,1b	234
2Chr 11,15	97

Talmud

Babylonian Talmud, Berakhot 31b	70
--	----

Koran

Sure 11,37	31
Sure 20,5	31
Sure 48,10	31
Sure 51,47	31

Akkadische Texte

<i>Anzu</i>	
Old Babylonian I 27–28	88
Old Babylonian I 37–44	88
Old Babylonian I 82	88
Old Babylonian I 110	88
Old Babylonian I 131	88
Old Babylonian I 152	88
Old Babylonian II 5	88
Old Babylonian II 18	88

Standard Babylonian I 12–13	89	VII 132.....	88
Standard Babylonian I 39	90	VII 133–134.....	88
Standard Babylonian I 56	88		
Standard Babylonian I 62–63	88	<i>Erra</i>	
Standard Babylonian I 184/186	89	I 15.....	93
Standard Babylonian II 48–III 20 ..	89	I 24.....	93
Standard Babylonian II 49	89	I 40.....	93
Standard Babylonian II 62–65	89	I 44.....	93
Standard Babylonian II 79–83	89	I 46–50.....	93
Standard Babylonian II 94–98	89	I 97.....	93
Standard Babylonian III 19'–22' ...	89	I 109–123.....	93
Standard Babylonian III 26.....	90	I 124–15.....	93
Standard Babylonian III 113–161.	89	II C2 60'–75'	94
Standard Babylonian III 127–157.	89	III A 8–27	94
		IV 3	94
<i>Enūma eliš</i>		IV 7–11	94
I 5	85	V 22	93
I 5–9.....	85		
I 41–46.....	86	<i>Gilgameš</i>	
I 87–100.....	85	I, 102.....	58
I 91	87	IX, 130.....	57
I 91–104.....	87		
I 95	87	CT 16 22:238f.....	113
I 108–109.....	85		
I 112.....	86	Gebet an den Mondgott und den	
I 119.....	86	Sonnengott.....	112
I 120.....	86		
I 133.....	86	Königsinschrift Asarhaddons,	
II 19.....	86	19 ii 1	106
II 89–90.....	86		
II 113–114.....	86	Mīs Pî Tablet 3 49ab–50ab.....	111
III 15	86		
III 23	86	Prozessionsomina für die Statue	
III 73	86	Marduks	115
III 81	86		
IV 41–56	87	<i>Steintafelinschrift des babylonischen</i>	
IV 57–58	85	<i>Königs Nabû-apla-iddina</i>	
IV 77–80	86	Col. i	103
IV 80.....	86	Col. iii.....	104
IV 88–90.....	86	Col. iv	105
IV 88–105.....	86		
IV 89	86	Synkretistischer Hymnus	
IV 129–142.....	85	an Ninurta	107
IV 136.....	86		
V 47–64	85	Synkretistischer Hymnus	
V 59	85	an Marduk	107

Ugaritische Texte

KTU 1.1–1.6.....	125, 145, 155, 159	KTU 1.6 III.....	126
KTU 1.2 III 20.....	118	KTU 1.6 III 14.....	126
KTU 1.2 IV 18, 26.....	126	KTU 1.6 III 16.....	126
KTU 1.3 I 24–25.....	137	KTU 1.6 IV 17–20.....	119
KTU 1.3 II 25–27.....	122	KTU 1.6 IV 22–24.....	130
KTU 1.3 II 26.....	126	KTU 1.6 VI 22–29.....	119
KTU 1.3 II 27–28.....	126	KTU 1.6 VI 30–31.....	126
KTU 1.3 III 1–2.....	126	KTU 1.7–1.13.....	125
KTU 1.3 III 5–6.....	122	KTU 1.10 I 3.....	126
KTU 1.3 III 7.....	137	KTU 1.10 II 1.....	133
KTU 1.3 III 32–35.....	126	KTU 1.10 II 10–12.....	118, 147
KTU 1.3 IV 15–16.....	126	KTU 1.10 II 14.....	126
KTU 1.3 IV 51.....	137	KTU 1.10 II 21–23.....	118
KTU 1.3 V 17–18.....	119	KTU 1.10 II 26–27.....	126
KTU 1.3 V 30–31.....	133	KTU 1.10 III.....	134
KTU 1.3 V 42.....	137	KTU 1.10 III 5–6.....	134
KTU 1.4 I 17.....	137	KTU 1.10 III 37.....	126
KTU 1.4 II 3–9.....	121	KTU 1.12.....	134
KTU 1.4 II 12.....	126	KTU 1.12 I.....	134
KTU 1.4 II 12–16.....	126	KTU 1.12 I 12–13.....	126
KTU 1.4 II 16–20.....	126	KTU 1.12 I 30–33.....	134
KTU 1.4 III 17–18.....	122	KTU 1.12 II.....	134
KTU 1.4 IV 41–43.....	133	KTU 1.12 II 46–49.....	134
KTU 1.4 IV 56.....	137	KTU 1.12 II 50–51.....	135
KTU 1.4 V 20f.....	147	KTU 1.12 II 53–55.....	135
KTU 1.4 V 25.....	122	KTU 1.12 II 54–55.....	133
KTU 1.4 VII 21.....	122	KTU 1.12.26.....	130
KTU 1.4 VIII 18–19.....	133	KTU 1.14–1.16... 125, 145, 151, 153	
KTU 1.4 VIII 21–22.....	119	KTU 1.14 I 37–IV 51.....	126
KTU 1.5–1.6.....	121	KTU 1.14 I 40f.....	146
KTU 1.5 II 5.....	133	KTU 1.14 I 41.....	146
KTU 1.5 II 6–7.....	126	KTU 1.14 I 41–43.....	133
KTU 1.5 II 16–17.....	126	KTU 1.14 II 6.24.....	146
KTU 1.5 V.....	118	KTU 1.14 II 8f.....	146
KTU 1.5 V 6–11.....	119	KTU 1.14 II 23–24.....	130
KTU 1.5 VI 22.....	126	KTU 1.14 III 41–42.....	133
KTU 1.6 I 7f.....	156	KTU 1.14 III 49.51.....	146
KTU 1.6 I 15–18.....	126	KTU 1.14 IV 5f.....	146
KTU 1.6 I 39.....	126	KTU 1.14 VI 26–28.....	133
KTU 1.6 I 39–41.....	122	KTU 1.15 I 5–7.....	131
KTU 1.6 II 6–7.....	131	KTU 1.15 II.....	18, 128, 129, 151
KTU 1.6 II 13–14.....	122, 133	KTU 1.15 II 6.....	121
KTU 1.6 II 24–25.....	119	KTU 1.15 II 15f.20.....	146
KTU 1.6 II 28–30.....	122	KTU 1.15 II 25–28.....	147
		KTU 1.15 II 26–28.....	130
		KTU 1.15 III 2–4.13–15.....	159

KTU 1.15 IV 13–15.....	131	KTU 1.19 II 44–47.....	126
KTU 1.16.....	155	KTU 1.19 II 56–57.....	126
KTU 1.16 I 2–3, 15–17.....	132	KTU 1.19 III 20–21.....	126
KTU 1.16 I 3–15.....	21, 153	KTU 1.19 III 40–41.....	126
KTU 1.16 I 10f.20–22.....	146	KTU 1.19 IV 8–9.....	126
KTU 1.16 I 14.....	126	KTU 1.19 IV 34–35.....	126
KTU 1.16 II 36f.40.....	21, 153	KTU 1.19 IV 41–62.....	149
KTU 1.16 II 38–39, 40–42.....	132	KTU 1.19 IV 41–43.....	126
KTU 1.16 IV 1–2.....	133	KTU 1.20–1.22.....	125, 154, 157
KTU 1.17–19.....	125, 145, 153, 154	KTU 1.23....	121, 123, 125, 130, 144
KTU 1.17 I 1–15.....	121, 130	KTU 1.23.11.....	133
KTU 1.17 I 15–33.....	130	KTU 1.23.13.....	121
KTU 1.17 I 16.....	121, 122	KTU 1.23.16.....	121
KTU 1.17 I 23–24.....	121, 130	KTU 1.23.24.....	130
KTU 1.17 I 26–33.....	154	KTU 1.23.28.....	121
KTU 1.17 I 31–32.....	121	KTU 1.24.....	121, 125, 152
KTU 1.17 I 34.....	121	KTU 1.24.26.....	152
KTU 1.17 I 34–48.....	130	KTU 1.24.30.....	118
KTU 1.17 I 34–36.....	121	KTU 1.41.51.....	123
KTU 1.17 I–II.....	126	KTU 1.43.....	123
KTU 1.17 II 4–5.....	121	KTU 1.43,1.....	150
KTU 1.17 II 8.....	126	KTU 1.78.....	124
KTU 1.17 II 10–12.....	126	KTU 1.86.3–4.....	118
KTU 1.17 II 24–40.....	129	KTU 1.91,10f.....	150
KTU 1.17 II 29–38.....	121	KTU 1.100.....	134
KTU 1.17 II 39–40.....	121	KTU 1.100.67–68.....	126
KTU 1.17 IV 25–33.....	157	KTU 1.100,70–76.....	152
KTU 1.17 V.....	127, 129	KTU 1.101.....	155
KTU 1.17 V 9–11.....	126	KTU 1.101.1–9.....	18, 136, 138
KTU 1.17 V 10–11.....	121	KTU 1.101,5–7.13f.....	155
KTU 1.17 V 37–39.....	129	KTU 1.103.....	124
KTU 1.17 VI 1–14.....	129	KTU 1.104.21.....	123
KTU 1.17 VI 15–45.....	129	KTU 1.107.....	134
KTU 1.17 VI 26ff.....	153	KTU 1.108....	21, 123, 125, 157, 158
KTU 1.17 VI 28–29.....	120, 130	KTU 1.108,8f.....	147
KTU 1.17 VI 28–33.....	154	KTU 1.108,18–27.....	158
KTU 1.17 VI 38.....	120, 154	KTU 1.111,19–22.....	152
KTU 1.17 VI 40.....	121	KTU 1.112.8.....	123
KTU 1.17 VI 46.....	147	KTU 1.112.18.....	123
KTU 1.18 I.....	117	KTU 1.114.....	125, 128
KTU 1.18 I 22.....	122	KTU 1.114.5.....	133
KTU 1.18 I 22–31.....	130	KTU 1.114.7.....	126
KTU 1.18 IV 18–34.....	147	KTU 1.114.17–18.....	126
KTU 1.19 II 12–25.....	154	KTU 1.114.21–22.....	132
KTU 1.19 II 27.....	126	KTU 1.116.9.....	123
KTU 1.19 II 40.....	126	KTU 1.119.28–29.....	123

KTU 1.124.....	147	KTU 2.23.20–25.....	129
KTU 1.124.1–4.....	124	KTU 2.23.22.....	123
KTU 1.132.....	152	KTU 2.31.7.....	123
KTU 1.132.2.....	123	KTU 2.34.4.....	123
KTU 1.145.....	124	KTU 2.38.5.....	123
KTU 1.148.18.....	123, 150	KTU 2.41.2.....	123
KTU 1.161.....	156	KTU 2.42.9.....	157
KTU 1.161.1.....	156	KTU 2.44.5.....	123
KTU 1.161.19f.....	156	KTU 2.46.5.....	123
KTU 1.162.1.....	123	KTU 2.63.5.....	123
KTU 1.164.10f.....	21, 150	KTU 2.68.9.....	123
KTU 1.168.1f.8f.....	150	KTU 2.70.7.....	123
KTU 1.169.....	123	KTU 2.71.5.....	123
KTU 1.169.6.....	126	KTU 2.72.6.....	123
KTU 2.1.1.....	123	KTU 2.75.6.....	123
KTU 2.4.5.....	123	KTU 4.168.....	123
KTU 2.4.6.....	123	KTU 4.182.....	123
KTU 2.7.9–11.....	148	KTU 4.360.1–3.....	127
KTU 2.10.11–12.....	123		
KTU 2.13.8.....	123	RIH 98/02.....	118
KTU 2.14.4.....	123		
KTU 2.16.5.....	123	RS 88.2158.....	150
KTU 2.21.6.....	123		

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Köhlmoos, Melanie: Professorin für Altes Testament, Fachbereich Evangelische Theologie, Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt.

Maier, Christl M.: Professorin für Altes Testament, Fachbereich Evangelische Theologie, Philipps-Universität Marburg.

Machinist, Peter: Hancock Professor of Hebrew and Other Oriental Languages, Harvard Divinity School.

Müller, Katrin: Assistentin am Institut für Bibelwissenschaft/Bereich Altes Testament, Theologische Fakultät, Universität Bern.

Niehr, Herbert: Professor für Biblische Einleitung und Zeitgeschichte, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Tübingen.

Nunn, Astrid: Apl. Professorin für Vorderasiatische Archäologie, Institut für Altertumswissenschaften, Universität Würzburg.

Pongratz-Leisten, Beate: Professor of Ancient Near Eastern Studies, Institute for the study of the Ancient World, New York University.

Smith, Mark S.: Professor of Hebrew and Judaic Studies; Skirball Professor of Bible, Skirball Department of Hebrew and Judaic Studies, New York University.

Wagner, Andreas: Professor für Altes Testament, Theologische Fakultät, Universität Bern.

Wunn, Ina: Apl. Professorin, Institut für Theologie und Religionswissenschaft, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Universität Hannover.

- Bd. 207 INNOCENT HIMBAZA: *Le Décalogue et l'histoire du texte*. Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament. XIV–376 pages. 2004.
- Bd. 208 CORNELIA ISLER-KERÉNYI: *Civilizing Violence*. Satyrs on 6th Century Greek Vases. XII–132 pages. 2004.
- Bd. 209 BERND U. SCHIPPER: *Die Erzählung des Wenamun*. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion. Ca. 400 Seiten, 6 Tafeln. 2005.
- Bd. 210 CLAUDIA E. SUTER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Crafts and Images in Contact*. Studies in Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE. XL–375 pages, 50 plates. 2005.
- Bd. 211 ALEXIS LÉONAS: *Recherches sur le langage de la Septante*. 360 pages. 2005.
- Bd. 212 BRENT A. STRAWN: *What Is Stronger than a Lion?* Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. XXX–602 pages, 483 figures. 2005.
- Bd. 213 TALLAY ORNAN: *The Triumph of the Symbol*. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban. XXXII–488 pages, 220 figures. 2005.
- Bd. 214 DIETER BÖHLER / INNOCENT HIMBAZA / PHILIPPE HUGO (éds.): *L'Ecrit et l'Esprit*. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker. 512 pages. 2005.
- Bd. 215 SÉAMUS O'CONNELL: *From Most Ancient Sources*. The Nature and Text-Critical Use of Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible. XII–188 pages. 2006.
- Bd. 216 ERIKA MEYER-DIETRICH: *Senebi und Selbst*. Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches. XII–412 Seiten, 26 Tafeln. 2006.
- Bd. 218 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods*. Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive. XXIV–264 pages. 2006.
- Bd. 219 CARSTEN KNIGGE: *Das Lob der Schöpfung*. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich. XII–372 Seiten. 2006.
- Bd. 220 SILVIA SCHROER (ed.): *Images and Gender*. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art. 392 pages, 29 plates. 2006.
- Bd. 221 CHRISTINE STARK: *«Kultprostitution» im Alten Testament?* Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei. 262 Seiten. 2006.
- Bd. 222 DAGMAR PRUIN: *Geschichten und Geschichte*. Isebel als literarische und historische Gestalt. XII–424 Seiten. 2006.
- Bd. 223 PIERRE COULANGE: *Dieu, ami des pauvres*. Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits. 304 pages. 2007.
- Bd. 224 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Parallelismus membrorum*. 320 Seiten. 2007.
- Bd. 225 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir II*. Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem, und zweier Privatsammlungen. 176 Seiten. 2007.
- Bd. 226 JENS HEISE: *Erinnern und Gedenken*. Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. IV–396 Seiten. 2007.
- Bd. 227 HENRIKE FREY-ANTHES: *Unheilmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger*. Vorstellungen von Dämonen im alten Israel. 384 Seiten. 2007.

- Bd. 228 BOB BECKING: *From David to Gedaliah*. The Book of Kings as Story and History. XII–236 pages. 2007.
- Bd. 229 ULRIKE DUBIEL: *Amulette, Siegel und Perlen*. Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich. 250 Seiten. 2007.
- Bd. 230 MARIANA GIOVINO: *The Assyrian Sacred Tree*. A History of Interpretations. VIII–314 pages. 2007.
- Bd. 231 PAUL KÜBEL: *Metamorphosen der Paradieserzählung*. X–246 Seiten. 2007.
- Bd. 232 SARIT PAZ: *Drums, Women, and Goddesses*. Drumming and Gender in Iron Age II Israel. XII–156 pages. 2007.
- Bd. 233 INNOCENT HIMBAZA / ADRIAN SCHENKER (éds.): *Un carrefour dans l'histoire de la Bible*. Du texte à la théologie au II^e siècle avant J.-C. X–158 pages. 2007.
- Bd. 234 RICARDO TAVARES: *Eine königliche Weisheitslehre?* Exegetische Analyse von Sprüche 28–29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats. XIV–314 Seiten. 2007.
- Bd. 235 MARKUS WITTE / JOHANNES F. DIEHL (Hrsg.): *Israeliten und Phönizier*. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt. VIII–304 Seiten. 2008.
- Bd. 236 MARCUS MÜLLER-ROTH: *Das Buch vom Tage*. XII–644 Seiten. 2008.
- Bd. 237 KARIN N. SOWADA: *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom*. XXIV–312 pages, 48 figures, 19 plates. 2009.
- Bd. 238 WOLFGANG KRAUS (Hrsg.) / OLIVIER MUNNICH (éd.): *La Septante en Allemagne et en France / Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie*. XII–316 Seiten. 2009.
- Bd. 239 CATHERINE MITTERMAYER: *Enmerkara und der Herr von Arata*. Ein ungleicher Wettstreit. VI–426 Seiten, XIX Tafeln. 2009.
- Bd. 240 ELIZABETH A. WARAKSA: *Female Figurines from the Mut Precinct*. Context and Ritual Function. XII–252 pages. 2009.
- Bd. 241 DAVID BEN-SHLOMO: *Philistine Iconography*. A Wealth of Style and Symbolism. XII–236 pages. 2010.
- Bd. 242 JOEL M. LEMON: *Yahweh's Winged Form in the Psalms*. Exploring Congruent Iconography and Texts. XIV–244 pages. 2010.
- Bd. 243 AMR EL HAWARY: *Wortschöpfung*. Die Memphitische Theologie und die Siegesstelle des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie. XIV–532 Seiten. 2010.
- Bd. 244 STEFAN H. WÄLCHLI: *Gottes Zorn in den Psalmen*. Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments. 200 Seiten. 2012.
- Bd. 245 HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Gilgamesch*. Ikonographie eines Helden. Gilgamesh: Epic and Iconography. XII–464 Seiten, davon 102 Seiten Abbildungen. 2010.
- Bd. 246 DONNA LEE PETTER: *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*. XXVI–208 pages. 2011.
- Bd. 247 ERIKA FISCHER: *Tell el-Far'ah (Siid)*. Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr. X–442 Seiten, davon 100 Seiten Abbildungen. 2011.
- Bd. 248 THIERRY PETIT: *Oedipe et le Chérubin*. Les sphinx levantins, cyprotes et grecs comme gardiens d'Immortalité. X–390 pages. 90 pages d'illustrations. 2011.
- Bd. 249 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *Seitenblicke*. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch. 472 Seiten. 2011.
- Bd. 250 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICHAEL LANGLOIS (éds.): *Le jeune héros*. Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. 376 pages. 2011.

- Bd. 251 MARGARET JAKUES (Hrsg.): *Klagetraditionen*. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike. 120 Seiten. 2011.
- Bd. 252 MICHAEL LANGLOIS: *Le texte de Josué 10*. Approche philologique, épigraphique et diachronique. 278 pages. 2011.
- Bd. 253 PAUL BÉRÉ: *Le second Serviteur de Yhwh*. Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme. XVI–284 pages. 2012.
- Bd. 254 GODEFROID BAMBI KILUNGA: *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète*. Etude comparative et critique des confessions de Jérémie dans le texte hébreu masorétique et la «Septante». XVI–224 pages. 2012.
- Bd. 255 MAYER GRUBER / SHMUEL AHITUV / GUNNAR LEHMANN / ZIPORA TALSHIR (eds.): *All the Wisdom of the East*. Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren. XXVIII–568 pages. 2012.
- Bd. 256 CATHERINE MITTERMAYER / SABINE ECKLIN (Hrsg.): *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger*. mu-ni u₄ ul-li₂-a-aš ġa₂-ġa₂-de₃. XVIII–458 Seiten. 2012.
- Bd. 257 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / JÜRIG HUTZLI (éds.): *Les vivants et leurs morts*. X–294 pages. 2012.
- Bd. 258 RICHARD JUDE THOMPSON: *Terror of the Radiance*. Aššur Covenant to YHWH Covenant. X–296 pages. 2013.
- Bd. 259 JULIA M. ASHER-GREVE / JOAN GOODNICK WESTENHOLZ: *Goddesses in Context*. On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources. XII–460 pages, including 155 figures. 2013.
- Bd. 260 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods*. Vol. 2: Texts. XIV–768 pages. 2013.
- Bd. 261 EVA ANDREA BRAUN-HOLZINGER: *Frühe Götterdarstellungen in Mesopotamien*. VIII–238 Seiten mit 46 Bildtafeln. 2013.
- Bd. 262 JOSHUA AARON ROBERSON: *The Awakening of Osiris and the Transit of the Solar Barques*. Royal Apotheosis in a Most Concise Book of the Underworld and Sky. XII–184 pages. 2013.
- Bd. 263 DAVID T. SUGIMOTO (ed.): *Transformation of a Goddess: Ishtar – Astarte – Aphrodite*. XIV–234 pages with 124 illustrations. 2014.
- Bd. 264 LUDWIG D. MORENZ: *Anfänge der ägyptischen Kunst*. Eine problemgeschichtliche Einführung in ägyptologische Bild-Anthropologie. 288 Seiten, 164 Abbildungen. 2014.
- Bd. 265 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICAËL BÜRKI (éds.): *Comment devient-on prophète?* Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011. XII–236 pages. 2014.
- Bd. 266 PATRICK M. MICHEL: *Le culte des pierres à Emar à l'époque hittite*. VIII–320 pages, 14 figures. 2014.
- Bd. 267 CHRISTIAN FREVEL / KATHARINA PYSCHNY / IZAK CORNELIUS (eds.): *A «Religious Revolution» in Yebūd?* The Material Culture of the Persian Period as a Test Case. X–450 pages with 287 illustrations. 2014.
- Bd. 268 ERIKA BLEIBTREU / HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Edith Porada zum 100. Geburtstag*. A Centenary Volume. X–658 Seiten. 2014.
- Bd. 269 ANGELIKA LOHWASSER (Hrsg.): *Skarabäen des 1. Jahrtausends*. Ein Workshop in Münster am 27. Oktober 2012. VI–208 Seiten. 2014.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

SONDERBÄNDE / VOLUMES HORS SÉRIE

CATHERINE MITTERMAYER: *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte*. XII–292 Seiten. 2006.

SUSANNE BICKEL / RENÉ SCHURTE / SILVIA SCHROER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Bilder als Quellen / Images as Sources*. Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel. XLVI–560 pages. 2007.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

- Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiba*. Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.
- Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.
- Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*. XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.
- Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette*. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.
- Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis ʿAtlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.
- Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Farʿ ab*. Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.
- Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak*. Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.
- Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt*. From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorrussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.
- Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.
- Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente*. Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.
- Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné-Emar. Recherches au pays d'Aštata*. XXII–496 pages, 66 planches. 2001.
- Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 3*. Zur historischen Geographie von Idamaras, zur Zeit der Archive von Mari(2) und Šubat-enlil/Šeḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.
- Bd. 22 CHRISTIAN HERRMANN: *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz*. X–294 Seiten, davon 126 Bildtafeln inbegriffen. 2003.
- Bd. 23 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 4*. Vorbericht 1988–2001. 272 Seiten. 20 Pläne. 2004.
- Bd. 24 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel*. Band III. XII–364 Seiten, davon 107 Seiten Bildtafeln. 2006.

- Bd. 25 JÜRGE EGGELER / OTHMAR KEEL: *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien*. Vom Neolithikum bis zur Perserzeit. XVIII–518 Seiten. 2006.
- Bd. 26 OSKAR KÄELIN: «*Modell Ägypten*». Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr. 208 Seiten. 2006.
- Bd. 27 DAPHNA BEN-TOR: *Scarabs, Chronology, and Interconnections*. Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period. XII–212 text pages, 228 plates. 2007.
- Bd. 28 JAN-WAALKE MEYER: *Die eisenzeitlichen Stempelsiegel aus dem 'Amuq-Gebiet*. Ein Beitrag zur Ikonographie altorientalischer Siegelbilder. X–662 Seiten. 2008.
- Bd. 29 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eron. XIV–642 Seiten, davon 305 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.
- Bd. 30 RAZ KLETTER / IRIT ZIFFER / WOLFGANG ZWICKEL: *Yavneh I. The Excavation of the «Temple Hill» Repository Pit and the Cult Stands*. XII–298 pages, 29 colour and 147 black and white plates. 2010.
- Bd. 31 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band III: Von Tell el-Far'a Nord bis Tell el-Fir. VIII–460 Seiten, davon 214 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.
- Bd. 32 KARIN ROHN: *Beschriftete mesopotamische Siegel der Frühdynastischen und der Akkad-Zeit*. 476 Seiten, davon 66 Bildtafeln. 2011.
- Bd. 33 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band IV: Von Tel Gamma bis Chirbet Husche. Mit Beiträgen von Baruch Brandl, Daphna Ben-Tor und Leonardo Pajarola. XVI–720 Seiten, mit Fotos und Zeichnungen. 2013.
- Bd. 34 AMIR GOLANI: *Jewelry from Iron Age II Levant*. VIII–328 pages, including 35 plates with figures. 2013.

Zu diesem Buch

Die Frage, was in der Religionswelt des Alten Orients ein Gott, eine Göttin bzw. was das Göttliche ist, wird in der Forschung der letzten Jahre verstärkt diskutiert. Antworten auf diese Frage werden in diesem Band ausgehend von der Analyse der Phänomene des Anthropomorphismus und des Anthropopathismus gesucht. Der einleitende Beitrag des Herausgebers bringt den Anthropomorphismus und den Anthropopathismus ins Gespräch mit Erkenntnissen der historischen Anthropologie und zeigt auf, dass diese Phänomene ebenso Kulturspezifika und Entwicklungen unterworfen sind wie die Auffassungen über den menschlichen Körper und die menschlichen Emotionen. Die weiteren Beiträge erörtern die Entstehung des Anthropomorphismus im Feld der Religionen überhaupt und untersuchen die Anthropomorphismen in der altorientalisch-alttestamentlichen Götter- und Gotteswelt religionsvergleichend, wobei teils grundlegende Entwürfe vorgelegt werden. Im letzten Teil des Bandes werden die Emotionen des alttestamentlichen Gottes thematisiert und ein erster Vergleich mit modernen Gefühlskonzeptionen gezogen.

Summary

How can we understand and define conceptions of deities (whether male or female) and the divine sphere in ancient Near Eastern religion(s)? This question has received a great deal of attention in recent decades. The present volume contributes to the discussion by analyzing the phenomena of anthropomorphism and anthropopathism. An introduction by the editor addresses anthropomorphism as well as anthropopathism and attends to connections with historical anthropology. It is argued that these conceptual fields are informed by particular cultural developments in the same way as conceptions of the human body and human emotions. The subsequent articles discuss broadly the emergence of anthropomorphism in various ancient Near Eastern religious contexts. Taken together, they provide the necessary basis for further comparative research. The final part of the volume focuses on emotions of the God of the Old Testament/Hebrew Bible and compares them with modern conceptions of emotions.